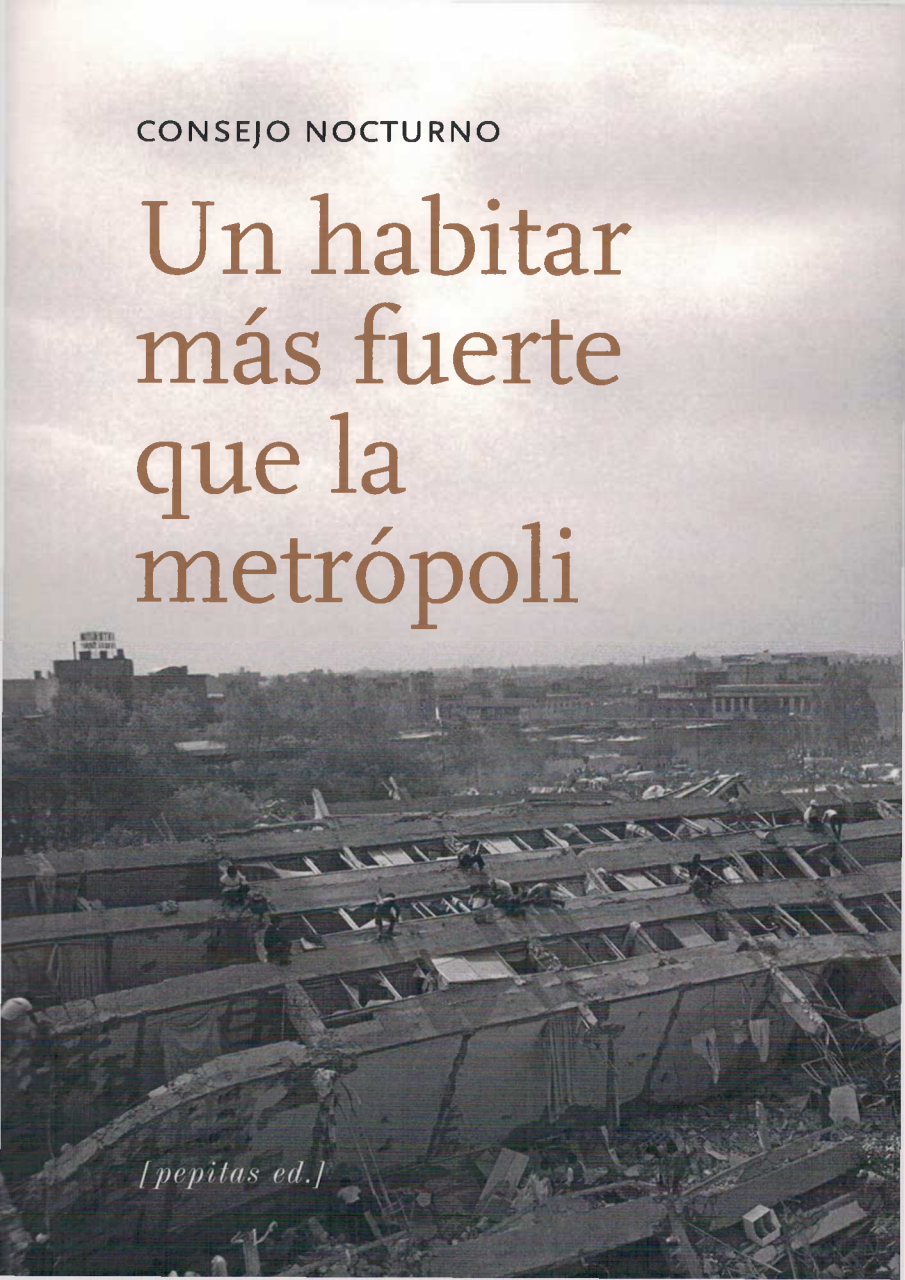
CONSEJO NOCTURNO

Un habitar más fuerte que la metrópoli



[pepitas ed.]

El consejo nocturno no es un autor, colectivo u organización. Su existencia —en la órbita del Partido Imaginario o del comité invisible— es solo «de ocasión»: sus miembros se limitan a reunirse en momentos de intervención, porque la intervención es un modo consecuente de escritura que conciben a la altura de esta época. Se sitúa en lo que algunos siguen habituados a llamar México, país ahora hecho pedazos por años de guerra civil legal emprendida por el gobierno local contra «el narcotráfico». Más que una coincidencia con el plano de un Estado-nación, es el conocimiento del territorio sobre el cual se afianza y toma partido: un mundo que se comunica y se vincula con otros muchos mundos esparcidos y en lucha contra el mundo del capital

open access

Un habitar más fuerte que la metrópoli

Pepitas de calabaza s. l.
Apartado de correos n.º 40
26080 Logroño (La Rioja, Spain)
pepitas@pepitas.net
www.pepitas.net

Creative Commons

© consejo nocturno
© De la presente edición: Pepitas de calabaza s. l.

Imagen de portada: Cortesía de © Marco Antonio Cruz
(Edificio Nuevo León, Tlatelolco, 1985)

Grafismo: Julián Lacalle

Revisión: Emilio Ayllón Rull

ISBN: 978-84-15862-63-5
Dep. legal: LR-63-2018

Primera edición, marzo de 2018

CONSEJO NOCTURNO

Un habitar más fuerte que la metrópoli

Telurismo o metropolización

Muy difícil se ha tornado la guerra civil desde el descubrimiento de nuevas armas de fuego y la apertura de avenidas rectilíneas en las metrópolis.

Georges Sorel,
Reflexiones sobre la violencia

Fragmento a fragmento, la cuestión de los territorios, de cómo defenderlos, de cómo vivir autónomamente en ellos fuera y en contra del poder, asoma en todos los horizontes revolucionarios de la época. Aflora así la certeza de que sería justamente esta «propensión telúrica» la que inscribe los gestos políticos en lo más radical del *ahora*, la que les proporciona en cada ocasión su contemporaneidad. Contemporaneidad no por alguna voluntad de innovación u originalidad —los pueblos indígenas han hecho de los territorios el corazón de sus luchas desde hace siglos—, sino porque re-

chazan las pretensiones más falsas de esta época y dejan entrever por destellos otra. Nuestra tradición —la de los oprimidos— comparte así una estrategia con las formas-de-vida que entran en contacto con ella: estas se entretejen con territorios muy determinados, en los cuales pueden crecer, fortalecerse, organizarse, cuidar de todo aquello al alcance de sus manos, *habitar en común*. En estos tiempos, es frecuente que formen parte de luchas heteróclitas que podemos asociar a zonas de conflicto y de disputa, unas veces para detener el proyecto de construcción de un aeropuerto, otras para frenar una plataforma de extractivismo, otras más para repeler la «gentrificación» de un barrio o la invasión y la ocupación de sus tierras por un enemigo.

La expansión de estas luchas en coordenadas tan distantes del mundo trae a la luz una problemática global que es crucial advertir y poner colectivamente en discusión para, socavando la impotencia y la apacibilidad aisladas que los poderes de este mundo administran con sus ciencias de gobierno y su policía, construir los saberes, los abastecimientos y las armas para la insurrección que viene, para el cumplimiento de ese movimiento real que *destituye* el estado de cosas presente. La problemática a la que nos referimos no es otra que la de la *puesta en infraestructuras* de todos los espacios y los tiempos en el mundo para la constitución de un

megadispositivo metropolitano que anule por fin toda perturbación, toda desviación, toda *negatividad* que interrumpa el avance *in infinitum* de la economía. En heterogeneidad con este Imperio que se quiere positivamente incontestable, existe una *constelación de mundos autónomos* erigidos combativamente y en cuyo interior se afirma siempre, de mil maneras diferentes, una férrea indisponibilidad hacia cualquier gobierno de los hombres y las cosas, hacia el *planning* como proyección y rentabilización totales de la realidad.

A finales del siglo pasado, un teólogo cristiano describía así nuestra situación histórica: «A donde sea que viajes, el paisaje es reconocible: todos los lugares del mundo están abarrotados de torres de refrigeración y estacionamientos, de industrias agrarias y megalópolis. Pero ahora que el desarrollo se está acabando —la Tierra no era el planeta adecuado para este tipo de construcción—, los proyectos de crecimiento se están transformando rápidamente en ruinas y en desperdicios, en medio de los cuales tenemos que aprender a vivir. Hace veinte años, las consecuencias del culto al crecimiento parecían ya "contra-intuitivas"; hoy en día, la revista *Time* las anuncia con titulares de portada apocalípticos. Y nadie sabe cómo vivir con estos nuevos aterradores Jinetes del Apocalipsis, que suman muchos más de cuatro: cambios climáticos, agotamiento

genético, contaminación, colapso de las diversas protecciones inmunitarias, aumento del nivel del mar y, cada año, millones de refugiados que huyen. Incluso cuando se trata de abordar estas cuestiones, uno queda atrapado en el dilema imposible de promover el pánico o el cinismo». Henos, pues, aquí: a costa de crisis «económicas», «medioambientales», «sociales» y *existenciales*, ha acabado por desplomarse cualquier telón que impidiera observar en todo su esplendor la catástrofe que es Occidente en su expansión a escala mundial. Desde esta perspectiva, se comprende el viraje histórico que nosotros hemos dado, que consiste, por un lado, en abandonar toda credulidad hacia las fachadas y los rituales de una política que *ya ha sido*, con sus banderas, sus instituciones y sus incautos girando en torno a una actividad muerta por inanición ontológica, y, por el otro, en comenzar a poblar, aquí y ahora, los horizontes geográficos donde se torne posible la elaboración autónoma de un tejido de realidad en secesión, bastante más rico que ese otro acartonado que administra la nueva cibernética social metropolitana. Ruptura, por tanto, con cualquier avatar del paradigma de gobierno en favor de un *paradigma del habitar*, durante mucho tiempo punto ciego de los revolucionarios, que por miseria, cobardía o indecisión se han limitado a refugiarse en las pocilgas del enemigo: desde la deman-

da militante de garantías hasta el reformismo armado de distintas agrupaciones guerrilleras, pasando por cualquier otro programa *constituyente* de la política que busque modelos «alternativos» de producción antes que *arrancarse* de toda red de producción. Recordando que la felicidad no es el premio de la virtud, sino la virtud misma, la política que viene está completamente volcada al principio de las formas-de-vida y su cuidado autónomo antes que a cualquier reivindicación de «abstracciones jurídicas (los derechos humanos) o económicas (la fuerza de trabajo, la producción)» (Agamben, «Europa debe colapsar»).

La actual recomposición imperial del mando capitalista no solo impide seguir buscando un gran centro del «Poder», también anula todo intento de seguirnos «localizando» a nosotros mismos al margen de la catástrofe mundial, pues nos inscribimos en un campo de batalla sin línea del frente definida, un campo de batalla que coincide con todas las capas de la Tierra. La multiplicación y la proliferación de luchas como la de la ZAD en el *bocage* de Notre-Dame-des-Landes, la del NO TAV en el Valle de Susa o la del Frente de Pueblos Indígenas en Defensa de la Madre Tierra en el Bosque Otomí-Mexica, manifiestan, con sus grandes distancias, la naturaleza no exclusivamente local sino global de la conflictualidad política presente. Se trata siem-

pre de constatar que el poder no puede seguir siendo asignado a este o aquel lugar privilegiado, identificado homogéneamente con una clase, una institución, un aparato o con el conjunto de todo eso. Desprovisto ya de todo centro que restrinja su compulsión a colonizar extensivamente cada rincón de la Tierra, *el poder ha acabado por confundirse con el ambiente mismo.* Los megaproyectos infraestructurales, los planes urbanísticos de embellecimiento, la expansión incontenible de dispositivos de control, sea en la franja de Gaza o en el istmo de Tehuantepec, son algunos de los modos de aplicación de un mismo programa global de metropolización.

En todas partes vemos repetirse la política de destrucción creativa practicada por el capitalismo desde sus orígenes coloniales, la cual, por un lado, acaba con los usos y costumbres tradicionales, reprime ese «dominio vernáculo» de los cuidados que está fuera del mercado, neutraliza los tejidos éticos y la memoria colectiva, y, por el otro, formatea y diseña su propia sociedad según los modelos de la productividad, hace de la valorización y de la gestión la única relación imaginable con el mundo, transforma la acción autónoma en una serie de conductas gobernadas, conquista las mentes y los corazones a base de economía, derecho y policía. La continua hostilidad de las metrópolis de hoy

nos muestra que no podemos seguir entendiendo el colonialismo como un suceso que ocurrió de una vez por todas, como un «hecho» depositado en los anaqueles de la Historia, sino como una *progresión continua* de explotación y dominación que requiere un ordenamiento aún más permanente de los espacios-tiempos para seguir colonizándolo todo, desde las capas tectónicas más profundas hasta las regiones atmosféricas más distantes. La *metrópoli global integrada* es el proyecto y el resultado de la colonización histórica occidental de *al menos* un planeta a manos del capital. En una época en la que todo lugar posible sobre la Tierra se ha vuelto «colonia», toda colonia tiende a convertirse en «metrópoli», revelándose ambos momentos en su lógica correlación, como atestigua cualquiera de los discursos de la gobernanza imperial, en los que la metropolización de espacios-tiempos es celebrada como el principal eje tecnológico de actuación.

«Más de la mitad de la población del mundo vive en condiciones cercanas a la miseria. Su alimentación es inadecuada. Son víctimas de la enfermedad. Su vida económica es primitiva y está estancada. Su pobreza constituye un obstáculo y una amenaza tanto para ellos como para las áreas más prósperas. Por primera vez en la historia, la humanidad posee el conocimiento y el talento para aliviar el sufrimiento de estas personas. [...]

Creo que nosotros deberíamos poner a disposición de los amantes de la paz los beneficios de nuestro acervo de conocimiento tecnológico para ayudarlos a conseguir sus aspiraciones de una vida mejor. [...] Lo que tenemos en mente es un programa de desarrollo basado en los conceptos del trato justo y democrático. [...] Una mayor producción es la clave para la paz y la prosperidad. Y la clave para una mayor producción es una aplicación más amplia y más vigorosa del conocimiento técnico y científico moderno». Queda aquí bien patente que quien se propone liberar a los esclavos al margen de ellos mismos experimenta un goce nada distinto al de aquel que impone la esclavitud a otros seres humanos. Esta cita corresponde al discurso de investidura presidencial de Harry S. Truman en 1949, para muchos la primera declaración diplomática de lo que será la ofensiva del desarrollismo en el así llamado «Tercer Mundo». Se trata en primer lugar de la postulación de *una* idea de civilidad a la que deben plegarse todos los grupos humanos sobre la Tierra, la cual toma como modelo los rasgos más característicos de las sociedades «avanzadas», desde su centralización en grandes urbes industrializadas hasta la introducción de tecnologías optimizadoras en la agricultura, pasando por la adopción generalizada de la escolarización obligatoria y los valores culturales modernos. Paralelamente a la

inauguración de los tribunales supranacionales, la doctrina Truman también abrió las puertas de los países «subdesarrollados» a innumerables concesiones mineras y forestales, megaproyectos energéticos, complejos de turismo, cultivo de biocombustibles y muchos otros tipos de inversiones que omiten siempre mencionar el despojo de tierras y la destrucción de alguna forma-de-vida en la región. En el convulso marco de una Guerra Fría, el desprecio de ciertos pueblos «sin fe, sin ley y sin rey» hacia las complicaciones modernas no podía seguir tolerándose, en la medida en que su arraigo ponía freno al avance del tren de la economía global y, quién sabe, los hacía tal vez proclives a incurrir en alguna tentación comunista.

«Desarrollo» es una contraseña gubernamental de muy reciente acuñación que instaura la fórmula de un humano puramente *productivo* como la destinación única de la especie. «*Inside every gook there is an American trying to get out*», se dice en una película. Junto con la «universalidad» inventada y consolidada del *Homo œconomicus,* asistimos igualmente a la propaganda y propagación de categorías blasfemas antes inimaginables, como aquella de «capital humano» perfeccionada por la Escuela de Chicago en la década de 1960. Su sola formulación supone ya una lograda y autoconsciente *antropomorfosis del capital.* A partir de entonces, con

el alarido del fin de la Historia e impulsada la aniquilación de toda praxis política, ha tenido lugar la multiplicación de organismos técnico-jurídicos de «gestión de recursos humanos», cuya vocación consiste siempre en aislar las vidas de sus formas, para restituirlas demográficamente como pura *experimental life*: «transhumanos» que pueden ser moldeados, programados, optimizados, institucionalizados de pies a cabeza. En su persecución de una uniformidad mundial de las formas-de-vida, la gubernamentalidad aplicada en políticas neocoloniales, neocivilizatorias, pacificadoras y metropolitanas es portadora doméstica de «la nueva humanidad radiante, cuidadosamente reformateada, transparente a todos los rayos del poder, idealmente desprovista de experiencia, ausente de sí incluso en el cáncer: son los ciudadanos, los ciudadanos del Imperio» (*Tiqqun* 2, «Introducción a la guerra civil»).

De no analizar desde el punto de vista de una *guerra civil* mundial los procesos modernos de institucionalización de las sociedades o las formas posmodernas más estetizantes de «gentrificación», perdemos lo esencial del problema *político* que se juega en ambos: cómo en sus campañas de gestión, notablemente en las de pacificación, lo que está siempre en juego es la supervivencia y el crecimiento del sistema capitalista, a través del despojo, la explotación, la aniquilación y la

discriminación. Asimismo, pasar por alto la dimensión de una guerra civil *mundial* trae consigo caer en el error más difundido y confundido por las críticas *morales* del colonialismo occidental: no captar que los procesos de colonización tuvieron y tienen lugar no solamente «en otros lugares», sino en el interior mismo de los territorios de los colonizadores, sobre sus propios pueblos, que a la larga son transformados en *poblaciones*, materia amorfa y descualificada arrojada a la administración absoluta. Este apresamiento y aplanación *en todas direcciones* nos permitirían comprender, más allá de un localismo pedante colmado de determinismos geográficos, por qué una lucha en un bosquecillo de Europa nos incumbe tanto como la de un pueblo indígena en América en defensa de sus tierras: son luchas que rechazan por igual ese veneno llamado modernidad o desarrollo. «*Contra el aeropuerto y su mundo*», consigna de la ZAD contra toda República occidental.

En su materialización biopolítica y tras el derrumbe de los «regímenes totalitarios», los gobiernos han aprendido a dirigirse en sus formas más bruscas y directas, menos «democráticas», a los medios y a los ambientes antes que a los cuerpos de sus ciudadanos. Que en las «áreas metropolitanas» ya no vivamos como sociedad disciplinaria de ningún modo significa que esta haya sido simplemente superada o aban-

donada: su papel histórico consistió en instaurar las condiciones de posibilidad, el cuadriculado requerido del espacio, para que esas viejas formas de ejercicio del poder sobre los vivientes se tornaran a la larga innecesarias. Hoy en día se están experimentando bajo todas las metrópolis del mundo diversos procedimientos alternativos de neocolonialismo que pueden ser ejecutados a plena luz del día. Para expulsar a unos «nativos» de un barrio con suficiente «potencial creativo», basta con implementar unos pocos programas de desarrollo: un puñado de galerías de arte por aquí, unas cuantas inmobiliarias por allá, bares *cool* con terrazas y hoteles *low cost* por toda la zona. Unos meses después de constituido un oasis cultural para las nuevas élites planetarias de hípsteres, la presencia violenta de las fuerzas policiales puede ser suplida por decenas de personas armadas con bolsas de Zara, tan desalmadas y uniformes como aquellas: el efecto de desplazamiento de poblaciones-desecho *será el mismo*. En cuanto a las zonas con menor potencial, demasiado podridas, demasiado «insalvables» al menos hasta algún nuevo hallazgo, se volverán guetos de anomia rentabilizada (favelas, periferias, «Tercer Mundo») en los cuales apilar a la masa de «inservibles» poco aptos para incorporarse por completo a la *smart city*. Los humanos de última categoría no son aquí más que un

elemento extra del entorno: materia salvaje que aplacar con la fuerza de la ley.

La metrópoli y los estilos de vida que excreta y fagocita pueden ser vistos como un lento deslizamiento de la especie hacia una autorregulación sincronizada de sus cuerpos, hacia una atenuación de sus formas-de-vida hasta volverlas completamente compatibles con la eficacia y la productividad capitalistas, como una demostración de que la dominación puede obrar sin necesidad de dominadores y de que toda potencialidad de sabotaje de la máquina económica ha quedado disuelta: «médico», «filósofa», «hombre», «artista», «latinoamericano» o «instagramer» son unos de tantos predicados contrainsurreccionales que cada ciudadano metropolitano vehiculiza —o con los cuales sueña— para demostrar su fidelidad fulminante al estado de cosas presente, su voluntad desorbitada de *que todo siga así*. La «totalización» y la «individualización» son así estrategias gubernamentales que, más que momentos separados-opuestos, se entrelazan y coparticipan en un solo dispositivo de neutralización preventiva: «Al enarbolar la personalidad única propia —sentimientos, gustos, estilo de vida y creencias— uno hace exactamente lo que todos los demás hacen y así promueve la uniformidad en el acto mismo de negarla» (Schürmann, «De la constitución de uno mis-

mo como sujeto anárquico»). La tragicomedia continúa en las propias discusiones de socio-consejistas, eco-primitivistas, insumiso-liberales o anarco-individualistas, cuando oponen con mil malabarismos posibles toda la serie de supuestas antinomias que vuelven irrespirable la esfera de la política clásica, yendo de uno a otro lado del dispositivo y personificando en el acto lo muy *gobernados* que siguen estando.

En una conferencia de 1976, «Las redes del poder», Foucault advertía lo furtivamente *burguesa* que es toda imagen sustancial y representativa del poder. Es precisamente esa imagen del poder la que ha predominado en el pensamiento revolucionario, lo que anunciaba su inminente fracaso ante los nuevos mecanismos liberales de poder —no limitados a los aparatos jurídicos y las medidas de represión—, así como su ofuscación crónica para percibir, «ante sus propias narices», la multiplicación y la instauración de dispositivos de control sobre todos los momentos de la vida cotidiana, su *puesta en gobernanza* constante. El programa de la «toma del poder» de los marxistas coincide por omisión con el programa de *su* toma por el poder, con su incapacidad para percibir que, mientras más dirigían su reflexión y sus energías a proyectos de grandes masas o a la realización de unas letales «leyes de la Historia», mayor era su pérdida de *contacto*

con los espacios en los que habitaban y más eran estos colonizados por la economía; cuanto más avanzaba la proletarización de las formas-de-vida a escala planetaria, menos atención dirigían a la propia facultad de actuar sin remitirse a una instancia extrínseca y superior. Así, la penuria y el agotamiento de los estilos de vida separada de los militantes del mundo entero crecen de manera proporcional a la inyección y a la expansión del poder sobre las dimensiones materiales y espirituales de su existencia. En este sentido, puede decirse que Carl Schmitt estaba en lo cierto cuando afirmaba que el «utopismo» de los movimientos obreros es congruente con su *miseria de lugares*. No es, pues, fortuito que el campo de realización de la política clásica, sea de izquierda o de derecha, coincida en su nacimiento con los espacios de máxima concentración, difusión e integración de los dispositivos de captura del capital: *la metrópoli*. Más que arremeter «contra» las formas injustas, ilegítimas y autoritarias con las que se cubre en efecto el poder, lo que es crucial aquí y ahora para nuestras existencias es neutralizar inmediatamente el crecimiento histórico de ese vacío que ha sido producido y llenado por la gestión gubernamental a través de policías, urbanistas e ingenieros sociales, interponiéndose entre cada uno de nosotros y nuestro hacer. *Habitar plenamente* constituye, desde esta perspectiva, un gesto revolucionario anti-biopolítico.

Bajo la metrópoli, lo que encaramos no es ya el viejo poder que da órdenes, sino un poder que ha terminado por constituirse *como el orden mismo de este mundo*. Es un ectoplasma dislocado que no coincide con ninguna de las instituciones de la modernidad. Basta con quemar un Parlamento para comprobar que estos no custodian ya ningún arcano del poder: «*El gobierno no está ya en el gobierno*. Las "vacaciones del poder" que han durado más de un año en Bélgica lo atestiguan inequívocamente: el país ha podido prescindir de gobierno, de representante elegido, de parlamento, de debate político, de asuntos electorales, sin que nada de su funcionamiento normal quede afectado. [...] Si hoy se puede permitir que se desmoronen sin ningún temor las viejas superestructuras oxidadas de los Estados-nación, es justamente porque tienen que dejar su lugar a esa famosa "gobernanza", flexible, plástica, informal, taoísta, que se impone en todos los dominios, ya sea en la gestión de uno mismo, de las relaciones, de las ciudades o de las empresas» (comité invisible, *A nuestros amigos*). Es desde esta evidencia revolucionaria, y no con la omnisciencia de un reaccionario, como debe comprenderse la declaración de Guattari en 1979 según la cual no habrá más Revoluciones de Octubre. Cuando lo que encaramos hoy no es ya ningún Sujeto —Estado, clase u otro—, sino

el *entorno* mismo en su aplastante hostilidad, ha llegado la hora de redefinir el terreno presente de la conflictualidad histórica. Solo esto nos permitirá apuntar a blancos lógicos donde podamos abatirlo y desactivar la anestesia que se aplica ante el avance mundial de la catástrofe. Nuestra guerra podrá ser victoriosa a condición de que incrementemos nuestra potencia en sus tres dimensiones: hemos de fortalecernos en sentido guerrero cara al estado de excepción, abastecernos de medios materiales que contribuyan a nuestra autonomía y elaborar una inteligencia compartida que nos permita romper el *impasse* de la situación.

Para una genealogía de la metrópoli

Que no se nos hable ya de «la ciudad» y «el campo», y menos aún de su antigua oposición. Lo que se extiende alrededor de nosotros no se parece a esto ni de cerca ni de lejos: es una capa urbana única, sin forma y sin orden, una zona desolada, indefinida e ilimitada, un continuum *mundial de hipercentros museificados y de parques naturales, de enormes conjuntos y de inmensos cultivos agrícolas, de zonas industriales y de urbanizaciones, de alojamientos rurales y de bares hípster: la metrópoli. [...] La metrópoli se propone la síntesis de todo el territorio. Todo cohabita en ella, no tanto de modo geográfico sino a través del mallaje de sus redes.*

comité invisible,
La insurrección que viene

En un importante ensayo de 1903, «La metrópoli y la vida mental», Georg Simmel adelantó una de las primeras reflexiones de una disciplina que solo años después se llamará sociología urbana. Desde la década de 1870 hasta aquel año, Simmel vio cómo la población de la ciudad de Berlín se cuadriplicaba, un crecimiento que favoreció que se convirtiera en el principal foco de actividad económica de Alemania y del resto del mundo. En lugar del acostumbrado análisis sociológico de «las causas y las consecuencias» que implica la forma-metrópoli en una organización social, Simmel llevó a cabo un estudio sorprendente, por estar dirigido al nivel de la psique de los individuos que conforman y participan en el tejido metropolitano, estudiando la evolución de las sensibilidades y las modificaciones en las representaciones del mundo.

El «intelectualismo» con respecto a cada fragmento de la vida es el primer rasgo que Simmel destaca de la nueva subjetividad metropolitana, intelectualismo que consiste en una medición constante y «natural» de los tiempos. La metrópoli implicaría así, en primer lugar, la conformación de un *hábito de pensamiento* bastante particular que se extiende por todo el tejido social como mecanismo inmunitario de la propia metrópo-

li. Lo que subyace a estas mediciones es que, si no se efectuaran, por ejemplo, en el sistema de transportes en su conjunto, «llevarían a colapsar la vida económica de Berlín en menos de una hora»: «La metrópoli requiere del hombre —en cuanto criatura que discierne— una cantidad de consciencia diferente de la que le extrae la vida rural. [...] La actitud casual está tan obviamente interrelacionada con la economía del dinero, dominante en la metrópoli, que nadie puede decir si la mentalidad intelectualizante promovió la economía monetaria o si, por el contrario, fue esta última la que determinó la mentalidad intelectualizante. El tipo metropolitano de vida es, ciertamente, el suelo más fértil para esta reciprocidad entre economía y mentalidad».

La metrópoli sería así en primer lugar una zona de absoluta indiferenciación entre fenómenos «espontáneos» y las más ritualizadas de las prácticas económicas, donde toda forma de socialización coincide paradójicamente, observaba ya Simmel, con la más metódica *disociación*: que haya millones de átomos aglomerados bajo la metrópoli en absoluto significa que se susciten millones de encuentros entre ellos. Predicando un «sálvese-quien-pueda», *todos y cada uno* se valen de *sus* medios para ganarse *su* existencia, participando de manera individual e indiferente en la misma actividad social que los demás. «Los economis-

tas —señalaba años antes Marx en los *Grundrisse*— expresan este hecho del modo siguiente: cada uno persigue su interés privado y solo su interés privado, y de ese modo, sin saberlo, sirve al interés privado de todos, al interés general. Lo válido de esta afirmación no está en el hecho de que persiguiendo cada uno su interés privado se alcanza la totalidad de los intereses privados, es decir, el interés general. De esta frase abstracta se podría mejor decir que cada uno obstaculiza recíprocamente la realización del interés del otro, de tal modo que, en lugar de una afirmación general, de este *bellum omnium contra omnes* resulta más bien una negación general». En las existencias metropolitanas lo que predomina son modos distantes de socialización sin convivialidad, experimentados, por ejemplo, en el interior de un vagón del metro donde no cabe un solo cuerpo más, o a cielo abierto en el flujo de peatones que caminan hombro con hombro evitando estorbarse. Sentirse solo entre millones es una situación paradójica que solo esta formación «social» (si es que se puede seguir pensando como «sociedad» este sistema cibernético basado en *feedbacks*, programas y la completa indiferenciación entre sus subsistemas inmunes y su funcionamiento general) ha podido llegar a masificar hasta tal extremo. En este sentido, Marshall Sahlins ha mostrado que el «fin de la sociedad» (o, lo

que es lo mismo, *la victoria del liberalismo existencial*) teorizado en años recientes por los sociólogos era algo ya contenido en las premisas de la antropología pesimista de un Maquiavelo, de un Hobbes o de los Padres fundadores de los Estados Unidos, todos aquellos para quienes «la manifestación de una naturaleza humana tan avariciosa y explosiva debe ser de algún modo gobernada, o reducirá la sociedad a la anarquía» (*La ilusión occidental de la naturaleza humana*). La metrópoli reúne lo separado, pero lo reúne *en cuanto separado.*

En la década de 1970, un círculo de experimentación crítica formado por arquitectos y teóricos, reunido en Venecia en torno a Manfredo Tafuri, puso a la orden del día las tesis de Simmel sobre la metrópoli. Sus análisis se centraron en la función que juegan la arquitectura y el urbanismo como ciencias de gobierno de las poblaciones, y pusieron especial énfasis en la facultad de sus dispositivos para naturalizar el orden capitalista. Los mecanismos «casuales» que coinciden con la reproducción del estado de cosas presente son capaces de convertir una formación histórica contingente (la metrópoli) en una condición natural de existencia, en un *paisaje* irrefutable que no apunta a nada más que a su propia reproducción: «La arquitectura vinculada directamente con la realidad productiva, no solo es la primera en aceptar con rigurosa lucidez las

consecuencias de su ya realizada mercantilización: partiendo de sus propios problemas específicos, la arquitectura moderna, en su conjunto, está en condiciones de elaborar, ya antes de que los mecanismos y las teorías de la Economía Política faciliten sus instrumentos de actuación, un clima ideológico que integre eficazmente el *design* en todos los niveles de intervención, en un Proyecto destinado objetivamente a reorganizar la producción, la distribución y el consumo del capital en la ciudad del capital» (Tafuri, «Para una crítica de la ideología arquitectónica»). La metrópoli concebida como formación social *del* capital será un modo de análisis recurrente que hará fortuna en las revistas y los periódicos de la Autonomía italiana del resto de la década, y será de gran utilidad para sortear los obstáculos y reduccionismos «obreristas-fabricistas» de gran parte del marxismo en boga, en especial aquel marxismo anclado en una primacía del momento de la producción: las fábricas y la clase obrera como homólogos exclusivos de proletariado, esa «clase de la sociedad civil que no es una clase de la sociedad civil, sino su disolución» (Marx).

Eran los años en que, en el contexto de la creciente posindustrialización de las ciudades, la financiarización de la economía, el ascenso del trabajo inmaterial y la contrainsurgencia a escala mundial, la fábrica

—como se decía entonces— salía de los cuatro muros de la fábrica y se confundía con todo el tejido biopolítico metropolitano, complicando los espacios de la conflictualidad en la misma medida en que los multiplicaba. Y es que la década de 1970 asistió a una proliferación de transversalismos autónomos (los movimientos y las contraculturas de mujeres, jóvenes, homosexuales), a la que se sumó una explosión de comportamientos subversivos (las autorreducciones, el rechazo al trabajo, la huelga humana, los atracos, los barrios okupados, las manifestaciones armadas, las radios libres) inexplicables desde la sola crítica de la sociedad de clases: «¡*Lo queremos todo!*» era el lema de esta generación y lo que la aproxima tanto a la nuestra. «Parecía casi que el proletariado estuviera recorriendo al revés el camino que lo había convertido en clase obrera, pero eso ocurría después de acumular una potencia enorme. De hecho, si hubo una gran mistificación en el marxismo-leninismo esta fue la de creer que la identidad de clase obrera no fuera algo contingente, lo que en Marx era algo muy claro, en cuanto a la forma insuperable de la encarnación histórico-política del proletariado. Sin embargo, el proletariado, en su devenir comunismo, no posee ninguna identidad sustancial; al contrario, expresa en las luchas una negación continua de las identidades porque, en el interior de la sociedad capitalista, cada una

de estas identidades no puede ser otra cosa que una figura de la explotación y de la "injusticia absoluta"» (Tarì, *Un comunismo más fuerte que la metrópoli*). La posibilidad de un hundimiento de la centralidad obrera comienza así a ser discutida en los diferentes medios políticos, los cuales, aunque hoy parece olvidado, eran en su inicio mayoritariamente comunistas.

Renato Curcio y Alberto Franceschini, más conocidos como miembros fundadores de las Brigadas Rojas, redactan así en 1983 un libro de autocrítica donde la metrópoli queda conceptualizada —trampa teórica de marxistas— como «fábrica total» o *difusa*: «La metrópoli es el punto de partida del análisis, porque es la célula social cromosómica, el espacio-tiempo en el que se produce la mercancía y la necesidad de esta, la plusvalía relativa y las condiciones de su realización. La metrópoli es la *fábrica total*. La "fábrica de objetos-mercancía" es solo uno de sus sectores, así como lo es la "fábrica de la ideología". Asimismo, es entonces necesario caracterizar la composición de clase, el proletariado, no solo en relación con la "fábrica parcial", sino también con la "fábrica total", la metrópoli en su globalidad. [...] En la metrópoli, una inmensa riqueza se erige ante los proletarios como un mundo para ellos completamente ajeno, que los domina y del cual son siervos, mientras, contrapuestamente, crecen y se

expanden en la misma proporción miseria subjetiva, formas de la alienación, expoliación y dependencia» (*Gotas de sol en la ciudad de los espectros*). La categoría de «obrero-social», acuñada años antes por Negri, también serviría para subsanar las fracturas abismales que padecía la teoría marxista, pero mientras que solo unos cuantos estalinistas rehuían la evidencia del inicio de un nuevo ciclo histórico y se atrincheraban dentro de unas naves industriales y unas burocracias sindicales que habían exhalado su último suspiro, el movimiento revolucionario asumió a todos los niveles la metrópoli como nuevo lugar de conflicto. A partir de entonces, resultó inevitable un trastrocamiento teórico-práctico de las críticas exclusivamente «económicas» del dominio capitalista, críticas apenas capaces de percibir la proliferación de mecanismos de reestructuración del capital en múltiples dimensiones (la vida cotidiana, el sexo, el cuidado, la amistad, el agua, el transporte, etcétera), trastrocamiento que influyó a su vez en los análisis interseccionales del capitalismo habituales hoy en la teoría descolonial, por un lado, y en la elaboración de estrategias adecuadas para los procesos subversivos, por el otro. *Metrópoli, por tanto, como campo y blanco de la insurrección.* Curcio y Franceschini reconocieron precisamente eso: hablar de metrópoli como fábrica difusa supone captar los procesos de proletari-

zación *en sentido amplio*, no ya restrictivamente como proletarización en el momento de la producción, sino como *proletarización total* de cada momento de la existencia, como producción y reproducción alienada de un hecho social total, primero en esferas autónomas que se separan de lo social (expropiación del arte en los Museos, de la política en los Parlamentos, del cuidado en las Clínicas, de la comunicación en los *Mass media*, del amor en los Servicios, etcétera) para después reintroducirse identificado con lo social bajo su nueva figura nihilista (las habladurías en la opinión pública, la psiquiatría en las relaciones de pareja, la valorización económica en uno mismo, etcétera): «El proletariado tiene que ser visto no solo en cuanto fuerza de trabajo, capacidad de trabajo, sino también como consumidor concienciado, ideologizado. [...] En el dominio real total [...] no hay ya ningún sitio donde el proletario pueda entablar *su* vida, porque lo que hay por todas partes es la vida *del* capital. El antagonismo proletariado-burguesía es hoy, objetivamente, *antagonismo social total*: no ya contra un aspecto o algunos aspectos, sino contra la totalidad de la formación social capitalista» (ídem).

METAMORFOSIS DEL TRASCENDENTALISMO METROPOLITANO

Si ha de haber un «nuevo urbanismo» no estará basado en las fantasías gemelas del orden y la omnipotencia, sino que será la puesta en escena de la incertidumbre; ya no se ocupará de la disposición de objetos más o menos permanentes, sino de la irrigación de territorios con posibilidades; ya no pretenderá lograr unas configuraciones estables, sino crear campos habilitantes que alberguen procesos que se resistan a cristalizar en una forma definitiva; ya no tendrá que ver con la definición meticulosa, con la imposición de límites, sino con nociones expansivas que nieguen las fronteras, no con separar e identificar identidades, sino con descubrir híbridos innombrables; no estará obsesionado con la ciudad, sino con la manipulación de la infraestructura para lograr interminables intensificaciones y diver-

sificaciones, atajos y redistribuciones: la reinvención del espacio psicológico.

Rem Koolhaas,
«¿Qué fue del urbanismo?»

NUESTRA ÉPOCA ESTÁ PLAGADA de ilusiones. Una de ellas es la firme creencia en el crecimiento imparable de las ciudades. Lo que sucede es justamente lo contrario: basta echar una mirada a los índices demográficos de una ciudad cualquiera para darse cuenta del despoblamiento progresivo de sus edificios (no es ninguna noticia que Venecia se quedará sin venecianos en menos de veinte años). Los centros históricos, que con el surgimiento de la burguesía fueron el foco de una escalada revolucionaria de sociabilidad y de conversación que acabó por hundir los poderes del Antiguo Régimen, no son hoy sino almacenes, oficinas, tiendas, hoteles: cascarones nunca habitados, calles atiborradas de terrazas, lugares desechables de circulación mercantil, zonas ultrasegurizadas donde nadie más que el policía de tránsito conoce la ubicación de tal o cual calle. Tomemos ahora el ejemplo de Ciudad de México. El ahora finado Subcomandante Marcos lo advertía en 2007 a propósito de lo que durante dece-

nios fue la principal plaza de politización en esta ciudad, el Zócalo, hoy ocupado casi permanentemente por empresas globales como Coca-Cola gracias a los convenios firmados con el gobierno izquierdista de la ciudad: así han conseguido, mercantil y pacíficamente, «lo que la derecha no había podido: despojar a la ciudad y al país del Zócalo. Sin necesidad de leyes reguladoras de marchas y mítines, sin necesidad de las firmas que los panistas hubieron de falsificar, el gobierno de Marcelo Ebrard toma el Zócalo, lo entrega a empresas comerciales [...], se construye una pista de hielo y ¡zaz!, cuando menos durante dos meses, nada de mítines o manifestaciones en esa plaza que el movimiento estudiantil de 1968 arrancó a las celebraciones oficiales» («Ni el Centro ni la Periferia»). Lo que no deja de crecer en todos los mapas no son ciudades, sino más bien periferias, una mancha metropolitana que hace entrar en una zona de indiscernibilidad la ciudad y el campo, la capital y la provincia, el centro y los márgenes. El surgimiento de la metrópoli se muestra aquí inseparable de la aspiración de un Imperio global que pretende destronar la forma-Estado que dominó la modernidad. En la era imperial del capital, el sistema político ya no ordena formas-de-vida y normas jurídicas en un espacio determinado, sino que alberga en su interior una *localización dislocante* que lo desborda y

donde puede quedar incorporada cualquier forma-de-vida y cualquier norma. La metrópoli como localización dislocante es la matriz que tenemos que aprender a reconocer a través de todas sus metamorfosis, tanto en las aduanas de los aeropuertos como en ciertas periferias de las ciudades. La metrópoli mundial integrada, que ahora se ha instalado sólidamente en su superficie, es el nuevo *nomos* biopolítico del planeta.

Se engaña, pues, quien crea asir una metrópoli en estado sólido por el simple hecho de encontrarse en las calles de tal o cual ciudad; pero muy lejos se encuentra ya del bosque, que puede ser observado como tal solo desde el exterior. La metrópoli es más bien la disolución de todas las clasificaciones reificadas de la modernidad naciente, que la *situarían* demasiado, le harían perder su babosa abstracción, le pondrían límites a sus objetivos, que no tienen fin. La unidad de *la* metrópoli coincide más bien con su localización difusa: de Sao Paolo a Tokio, de Manchester a Ciudad de México, por supuesto, pero también a través de las redes infraestructurales de fibra óptica, de los polos logísticos que proliferan a lo largo de las autopistas o en una fiesta *rave* en los suburbios *hay algo de metrópoli*. La metrópoli, como ordenamiento sui géneris de los territorios que se superpone a todos ellos, es el artículo portátil que todo ciudadano lleva consigo en el bolsillo, y vice-

versa: la metrópoli porta dentro de sí al ciudadano, y el turista que se sale de su mapa no existe. Caeríamos asimismo en un error si pensáramos que «metrópoli» es otra categoría sociológica omniabarcante dispuesta para el análisis de fenómenos sociales heterogéneos. Metrópoli es la organización misma de los espacios y de los tiempos que persigue directa e indirectamente, racional e irracionalmente, el capital; organización en función del máximo rendimiento y de la máxima eficiencia posibles en cada momento. Es, por lo tanto, inseparable de las tecnologías y las ciencias de gobierno, cuyo límite de perfeccionamiento siempre se desplaza. Si, según las conclusiones de Marx, en el concepto mismo de capital está ya dada la tendencia a crear el mercado mundial, podemos decir que también lo está la forma-metrópoli como aglomeración espacio-temporal específica de seres, cuerpos y flujos y como administración de todo ello. Bajo la metrópoli se logra finalmente la quiebra de las limitaciones de la soberanía moderna, que se concibió en términos de un territorio y de su relación con un afuera. En este sentido, las fronteras estatales-nacionales pueden ser vistas como un momento pasajero para la constitución metropolitana del mando capitalista, y su empleabilidad ocasional es lo que permite que sigan existiendo como procesadores-seleccionadores de las circulaciones

deseables para el reforzamiento de la nueva soberanía imperial. Bajo la metrópoli, centro y periferia se difuminan y a la vez se multiplican en una *gestión diferencial de espacios y de tiempos*. Hay redadas policiales en determinados barrios y hay policías que atienden a los turistas en otros, y, con una secreta solidaridad, ambos momentos convierten a la metrópoli en un *hecho violento total*: «El impacto de la policía sobre nuestra percepción del mundo ha fundado nuestra relación social con este mundo: las fronteras trazadas por la violencia policial designaban claramente a aquellos que pertenecían a la casta de los humanos legítimos y a los otros, sujetos sin valor ni derecho, que el Estado puede maltratar o destruir» (Rigouste, *La domination policière*).

Con el advenimiento de la metrópoli, toda *urbis* tradicional ha quedado disuelta y así también todas las arquitecturas de la ciudad industrial: las viejas estaciones de ferrocarril se transforman en centros comerciales o en *fan zones*. La deconstrucción metropolitana puede convertir cualquier aldea en parque temático o en «pueblo con encanto», cualquier iglesia abandonada en discoteca o en librería. Hay tanto Walmart en los campos de monocultivo como dentro de las paredes de sus tiendas. Por consiguiente, la metrópoli no coincide con la ciudad y menos aún es correcto ver en el campo su contrario: una y otro se tornan más bien funciones

epifenoménicas de aquella, sometidas a sus procesos constantes de reformateo. La idea de metrópoli como «centro económico» desaparece precisamente por eso, porque lo que se expande hoy es una miríada de sitios o enclaves regionales que funcionan a modo de nodos y procesadores de conexión económica: puede haber tanta metrópoli en un parque tecnológico-empresarial como en el centro de lo que algunos siguen llamando «ciudad». La metrópoli es «lo que se obtiene cuando se ha concluido el proceso de modernización, y la naturaleza, por su parte, ha desaparecido» (Jameson, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*). Bajo la metrópoli el aire puede ser acondicionado, los animales constituyen una bonita decoración de interiores y los «parques naturales» portan este título solo gracias a una legislación específica y a la instalación de cuarteles militares: toda la *metafísica humanista* de Occidente encuentra aquí su cristalización, pues bajo la metrópoli no hay más que el Hombre gobernando, produciendo y construyendo lo real. Para sí misma, la metrópoli es pura autoinstitución sin fundamento, pragmatismo doméstico absoluto, es un orden materializado globalmente en infraestructuras que organizan, distribuyen y modulan un único *continuum* metropolitano a lo largo y ancho del planeta: *metrópoli es el simulacro territorial efectivo de un mapa sin relación con*

ningún territorio. Si Google Maps no existiera, en estas condiciones sería necesario inventarlo.

Si es cierto que la política occidental está fundada en una expulsión hipócrita de lo sensible, dentro de aquella cabría incluir también la política *extraterrestre* que se practica de ordinario bajo la metrópoli, la cual ha dejado como impensado de la revolución la cuestión de las territorialidades y de la espacialidad misma. A este respecto, Fernando Coronil indica la falsificación que el marxismo histórico ha conservado al mantener en sus análisis y críticas del sistema capitalista una ruptura tajante entre naturaleza y cultura, en la cual se ha instalado el capital para expandirse ilimitadamente *veluti imperium in imperio*. Desde entonces, lo que ha predominado en la manualística marxista es la centralidad de la contradicción capital/trabajo, que convierte desdichadamente una formación social histórica y su modo de producción en un sistema cerrado sobre sí mismo. Según esta representación, el proceso de producción tendría lugar como si nunca pasara por la tierra, contrariamente a lo que indica el esquema trinitario trabajo/capital/tierra formulado por Marx en el tercer tomo de *El capital*: «Las representaciones del progreso histórico posteriores a la Ilustración suelen afirmar la primacía del tiempo sobre el espacio y de la cultura sobre la naturaleza. En términos de estas po-

laridades, la naturaleza está tan profundamente asociada con el espacio y la geografía que estas categorías con frecuencia se presentan como metáforas una de otra. Al diferenciarlas, los historiadores y los científicos sociales usualmente presentan el espacio o la geografía como un escenario inerte en el cual tienen lugar los acontecimientos históricos, y a la naturaleza como el material pasivo con el cual los humanos hacen su mundo. La separación de la historia de la geografía y el predominio del tiempo sobre el espacio tiene como efecto la producción de imágenes de sociedades cortadas de su entorno material, como si surgieran de la nada» (Fernando Coronil, *El Estado mágico*). Con esto se cae de nuevo en el fetichismo de la economía, del mercado y de la creación de riqueza como pura relación capital/trabajo. Reanudación, por lo tanto, de la «mistificación del modo de producción capitalista», de la «religión de la vida cotidiana» que, cuando no hace de la tierra una *cosa*, un «recurso» ahistórico propenso a ser valorizable en la producción general, la pone abstractamente fuera de consideración. La omite o finge omitirla, porque su «finitud» de naturaleza, su profuso ser-situado, invalidaría de manera inmediata «la creencia ciega (ideológica) en el poder infinito de la abstracción, el pensamiento y la técnica, y en el poder

político y del espacio que dicho poder excreta y decreta» (Lefebvre, *La producción del espacio*).

La «muerte de la naturaleza», para retomar el título del importante libro de Carolyn Merchant, es esa historia de ficción, pero bien real, que abarca desde la logicización de la realidad con Parménides y Aristóteles hasta las insípidas sustancias mecanizadas de Descartes, pasando por la mundanidad profana del monoteísmo cristiano, tendencias todas que coinciden con el ascenso de los poderes de la abstracción mercantil del capital. Este programa *fisicida* o anaturalista es el mismo que encontramos hoy en las tesis «postambientalistas» de todos aquellos constructivismos que ponen lo humano como referente de ultimidad de todos los fenómenos y, de manera delirante, hacen *como si* no hubiera más naturaleza que la producida o la alterada, haciendo a la vez de ese espacio forcluido un espacio *abstracto*, por un lado neutro y exterior a la «esfera de lo humano», y por el otro humana y tecnológicamente modificable en su totalidad: la geo-reconstrucción que apoyan ciertos críticos de la modernidad, defensores de un uso «reflexivo» de sus monstruosidades (OGM, energía nuclear, biología sintética, productivismo y aceleracionismo capitalistas...), se muestra aquí como la deriva más *hipermoderna* de la modernidad. Es sobre este «mundo-sin-naturaleza» donde se monta

muy realmente la concreción de un orden que detesta todo indicio de *determinidad*: «La particularidad de la abstracción capitalista es [...] precisamente que su ausencia de determinación la transforma en un verdadero principio de realidad, un principio sintético válido para la construcción del todo incluso si ella es parcial» (Finelli, *Abstracción y dialéctica del romanticismo al capitalismo*). La culminación de esta abstracción es una formación social histórica concreta, la metrópoli, que se contrapone punto por punto a la naturaleza en un mismo terreno de *guerra civil mundial entre el Hombre y los terrestres*. La metrópoli es la concreción territorial de un orden abstracto que aspira a prescindir de toda base material para reproducirse, es esa fuerza efectivamente en obra sobre la Tierra que es negación de la Tierra. En todas sus manifestaciones corporales, la metrópoli representa la rabia impaciente por abolir la materia y el tiempo, pero fracasa invariablemente, pues conquista únicamente una autonomía relativa en su falsa construcción de una segunda naturaleza al margen de toda naturaleza.

Entramos a partir de hoy en la era de la «metrópoli global integrada», megafundio planetario de la economía a la vez unificado y difuso, en el que lo único posible es la autoprolongación y la autointensificación esquizofrénicas de relaciones económicas de sufri-

miento, carencia y soledad. Cuando no nos queda ya ninguna ciudad ni ningún campo, las reivindicaciones de un «derecho a la ciudad» o de un «irse al campo» quedan arruinadas. Bajo la metrópoli, los humanos experimentan constantemente una destrucción de todo habitar. La «super-visión» con la que una élite de mánagers gestiona la realidad hace predominar a su vez un «extraterrismo» en los supervisados, que apenas sobrevuelan, «atraviesan» los territorios, sin establecer vínculo ni contacto afectivo, vital o espiritual con ellos. Lo que nos ofertan los poderes metropolitanos es finalmente hacer intercambiables, como el resto de las cosas en el sistema mercantil de equivalencia, todos los lugares que podían guardar algún principio de habitabilidad: «A partir de ahora es posible vivir indistintamente, así se pretende, en Tokio o en Londres, en Singapur o en Nueva York, al tejer todas las metrópolis un mismo mundo en el que lo que importa es la movilidad y no ya el apego con un lugar. La identidad individual se realiza aquí como *pass* universal que asegura la posibilidad, sea donde sea, de conectarse con la subpoblación de sus semejantes. Una colección de übermetropolitanos arrastrados en una carrera permanente, de *halls* de aeropuertos a *toilettes* de Eurostar: ciertamente esto no conforma una sociedad, ni siquiera global» (comité invisible, *A nuestros amigos*). Bajo

la metrópoli, los humanos desconocen todo habitar (¿qué otra cosa podríamos esperar de lo que es por definición *inhóspito*?) y, por el contrario, son ellos quienes resultan «habitados», invadidos y ocupados por las fuerzas extranjeras de un programa metropolitano de endocolonización y gestión absolutas.

Desde su acuñación griega, la palabra metrópoli se utiliza siempre en un contexto de colonización: España, Portugal e Inglaterra eran «metrópolis» únicamente para quien estaba en alguna de sus colonias. En estas últimas, el colonizador se sabe «fuera de casa», su vida no está «aquí» o por lo menos no la siente «aquí». Carece consecuentemente de toda intención de habitar una unidad territorial en situación meramente *administrativa*. Que los habitantes de las grandes urbes de hoy llamen a estas «metrópolis» no puede ser entendido más que sintomáticamente, como sublimación extrema de una vida extrañada, desposeída de todo vínculo efectivo. El hecho de que los ciudadanos en México llamen «colonias» a los barrios en los que han crecido es una señal del profundo desarraigo metropolitano en el que viven. Índice tal vez de una suerte de psicosis, siguen haciéndose llamar «ciudadanos», precisamente ahora que no queda ya ninguna ciudad. «Habitar» y «vivir» pierden aquí de manera sensible la curiosa sinonimia que todavía es posible encontrar

en varios idiomas en los que estos verbos son intercambiables. Lo que predomina bajo la metrópoli es entonces una condición generalizada de *extranjería*, que nos prohíbe seguir usando la palabra «habitante» para referirnos a sus inquilinos. La definición que mejor conviene a estos es la de *turista*, «humano universal más allá de la cultura, de la nación, de la religión, del sexo, de la situación económica», según lo define alguna agencia de viajes. El exiliado, figura política por excelencia a la sombra de los conflictos bélicos entre órdenes soberanos, encuentra una paródica generalización en el crepúsculo de las fronteras de los Estados-nación con el auge de la gestión económica mundial.

«Si esto es un hombre»

Imaginen una gran metrópoli que cubra cientos de kilómetros cuadrados. De ser un componente vital para las economías nacionales en otro tiempo, este inmenso medio urbano es ahora una vasta colección de edificios obsoletos y derruidos, una inmensa caja de Petri que contiene enfermedades tanto viejas como nuevas, un territorio donde el imperio de la ley ha sido remplazado por algo cercano a la anarquía en donde la única seguridad posible es aquella que se logra a través de la fuerza bruta. [...] Sin embargo, esta ciudad aún estaría conectada globalmente. Tendría al menos un mínimo de nexos comerciales, y algunos de sus habitantes tendrían acceso a las tecnologías de comunicación e informática más modernas del mundo. En efecto, sería una ciudad feral.

Un comandante de la marina
estadounidense en 2003

El tan cacareado *planning* metropolitano, a cuyo paso no queda nada sino un mismo desierto que resulta imposible habitar, se propone realizar un viejo sueño vanguardista: ver todos los espacios donde transcurre la vida transformados en pura *estética*, unificados al fin arte y vida cotidiana en una contemplación espectacular sin fin. De ahí el proceso de museificación del mundo que tiene lugar tras la captura consumada de los lugares y su uso: «Museo no designa aquí un lugar o un espacio físico determinado, sino la dimensión separada a la que se transfiere aquello que en un momento era tenido por verdadero y decisivo, pero no lo es más. El Museo puede coincidir, en este sentido, con una ciudad entera (Évora, Venecia, declaradas por esto patrimonio de la humanidad), con una región (declarada parque u oasis natural) e incluso con un grupo de individuos (en cuanto que representan una forma de vida ya desaparecida)» (Agamben, «Elogio de la profanación»). Con el mundo alienado en Museo se completa la destrucción de todo uso posible. Vivir «a distancia» es el único modo de comportamiento aceptado bajo la metrópoli: es la experiencia del espectáculo, del turismo, de la visita al *mall* o a cualquier

otra esfera donde el uso y la alteración sustancial de las cosas quedan cancelados por la interferencia de una vitrina. Con la arquitectura del *mall* y sus vitrinas transparentes, se borran de manera ficticia las fronteras entre afuera y adentro, radicalizando así la más demoniaca de las religiones: con fragmentos estériles que se reunifican separadamente como totalidad orgánica, el «espectáculo de la vida» acaba por convertirse en *la vida del espectáculo*. La metrópoli supervisa así un constante exilio interior: un desplazamiento entre el ser y el estar, un paso de la presencia a la mera representación. La vivienda, el trabajo, el entretenimiento, el gimnasio, el restaurante, todo se exhibe detrás de un cristal, ya no para comercializar productos o servicios, sino *experiencias*, que en cuanto mercancías destruyen, sin embargo, la posibilidad de toda experiencia. Con respecto a los objetos del reino metropolitano de la separación solo está permitido el *consumo*, es decir, modos exteriores de interacción mercantil útiles para aumentar y sacralizar las separaciones. Cada fotografía tomada por un turista refuerza así su imposibilidad de uso del mundo, de experimentarlo, de habitarlo; es su modo de denegación permanente de lo que está ahí y de *que él está ahí*.

Tamaña miseria solo puede ser soslayada delegando diariamente la vida entera en instancias autó-

nomas proveedoras de todos los servicios necesarios para el «viajero». El turista no construye ni habita, menos aún piensa, una situación que le fue arrojada desde no se sabe qué oficina de desarrollo turístico: como en un hotel, prefiere que el curso de su vida se desarrolle siempre en «habitaciones mágicas» donde todo se ponga por sí solo en su sitio al tiempo que uno está ausente, reduciéndose la vida a una contemplación de su impotencia de actuar. Dimitiendo existencialmente, la creatura metropolitana es un espectro que sobrevuela su situación, sobreviniéndole a veces la fría sospecha de que tal o cual hotel es exactamente igual que el anterior, desde Hong Kong hasta Moscú y desde Barcelona hasta Nueva York. Pero gira la vista porque, como señala algún crítico de las sociedades llamadas «de consumo», la creatura metropolitana tan solo «aboga por una casa, toda ella proyectada como máquina de confort y cuya primera virtud consiste en dejar a sus habitantes las manos libres para el consumo [...]. Así se concentra el modernismo occidental en el mito del departamento, donde el individuo liberado, flexibilizado en el flujo del capital, se dedica al cuidado de las relaciones consigo mismo». Las «vacaciones» son, pues, únicamente el momento más flagrante del común exilio metropolitano, porque los espacios más logrados del turismo no se encuen-

tran ya únicamente en hoteles y atracciones naturales, sino también en autopistas, casas y oficinas, en cualquiera de las estaciones del tejido metropolitano. «*Be a tourist in your own hometown*» y «*Make yourself at home*»: la propaganda metropolitana puede vociferar ambos eslóganes sin incurrir en contradicción, porque, bajo la metrópoli, los estados de «anfitrión» y de «huésped» coinciden en todos y cada uno de nosotros.

Metrópoli es por tanto *institución total*: oferta total de servicios para minusválidos existenciales. Toda la historia de la modernización del mundo puede ser vista como un proceso doble e idéntico de metropolización y proletarización: compulsión permanente de los vivientes a una delegación igual de permanente de sus vidas. La aniquilación de toda huella de formas-de-vida comunales —ya sea por expropiación, privatización o salarización— o el fin de la convivialidad se explican paralelamente por la superproducción institucional de servicios. Metrópoli significa «ciudad madre», y ya Ivan Illich advertía que la asignación de funciones «maternas» a las instituciones de movilización humana ha sido una metáfora constante para la expansión del asistencialismo por parte de poderes separados, cuyo efecto no es otro que la producción de analfabetismo técnico (pues hay que decirlo de una vez: el individuo metropolitano *no sabe hacer nada*). Imposibilidad,

por tanto, de habitar y de toda praxis autónoma, del estar en el mundo y del dejar huella en el mundo como momentos inseparables de la vida: «Los alojamientos se nos dan ya planificados, construidos y equipados; en el mejor de los casos, podemos instalarnos entre cuatro paredes alquiladas o compradas mientras no pongamos en ellas ningún clavo. La habitación se ve reducida a la condición de garaje: garaje para seres humanos en el que por la noche es amontonada la mano de obra cerca de sus medios de transporte. Con la misma naturalidad con la que se envasa la leche en cajas de cartón se nos acomoda a las personas por parejas en los garajes-vivienda» (Illich, «La reivindicación de la casa»). De manipulador y hacedor de técnicas, el humano tecnológicamente inhabilitado se vuelve un simple *usuario* de aparatos y dispositivos ya constituidos, generalizándose en su expansión una iatrogenia técnica, ética y existencial en la que el humano «brilla por su ausencia». Miente, pues, el pensamiento liberal cuando nos quiere hacer creer que el arquitecto y el urbanista no formarían parte del escuadrón de gestores de esta *crisis mundial de la presencia*, ya que, se nos dice, desde el momento en que entregan sus construcciones terminadas y somos por fin libres de transformar a nuestro antojo los alojamientos que nos diseñaron, dejarían de ejercer cualquier control sobre nosotros.

Pero el poder y sus disposiciones están de inicio inscritos tanto en esos espacios diseñados como en las subjetivaciones que tales espacios efectúan, tornando «totalmente imposible que el sujeto del dispositivo lo use "en el modo justo"» (Agamben, *¿Qué es un dispositivo?*), como confirma una visita al alojamiento de un individuo metropolitano cualquiera, donde toda pseudomodificación del agenciamiento espacial que se le entregó es indisociable del pago a un tercero profesionalizado o de la compra de algún *gadget* ofertado.

El confort y el resguardo ante posibles amenazas son el principal producto de la visión del espacio elaborada por el urbanismo desde hace más de medio siglo, la cual procura lugares que concedan inmunidad ante un entorno que se percibe como hostil, nichos existenciales que permitan cubrir todas «nuestras» necesidades. Así, la racionalidad arquitectónica diseña sin cesar distintos y novedosos dispositivos capaces de combinar espacios aislados con la mínima capacidad requerida para entrar en contacto con lo exterior. Tendencialmente, su objetivo es que todo exterior devenga otra forma de lo interior: domesticidad ante todo. Las distintas opciones de vivienda que se ofrecen son lugares idóneos para la inmunidad y, con ello, son cunas de atomización: dan lugar al sujeto *idiota*, contento consigo mismo por haber sustituido todo principio de

comunidad por el principio de comodidad. Los megaproyectos de *smart city* que prosperan hoy en día a escala mundial encuentran su mayor cliente en este individuo aterido, totalmente expropiado de su aptitud de construir, el cual prefiere pagar y contribuir para que una banda de expertos, que hiperproduce «leyes sociales hechas por personas a las que no están destinadas, sino para ser aplicadas a aquellos que no las han hecho» (Foucault, *La sociedad punitiva*), se encargue de temporizar y programar cronométricamente cada momento de su vida. De ahí la importancia que cada vez más se le concede a las *clouds* y la producción-entrega constante de datos, para el perfeccionamiento del organigrama engrasado de las poblaciones: «Pronto —ha declarado el exdirector ejecutivo de Google, Eric Schmidt— no se pedirá ya a Google hacer una búsqueda, sino "¿cuál es la próxima cosa que debo hacer?"». Así lo resume también un artículo publicado en la primavera de 2016 en el *Wall Street Journal* a propósito de los nuevos planes gubernamentales que se están poniendo en marcha en una ciudad cualquiera: «Como parte de su programa *Smart Nation*, presentado por el primer ministro Lee Hsien Loong a finales de 2014, Singapur está desplegando un número indeterminado de sensores y cámaras a lo largo de esta ciudad-Estado que permitirán al gobierno monitorearlo todo, desde

la limpieza de los espacios públicos hasta la densidad de multitudes o el movimiento exacto de cualquier vehículo matriculado en la isla. Se trata de un programa de gran alcance que probablemente afectará a la vida de todos y cada uno de los residentes en este país, de maneras que no están completamente claras, dado que muchas de las aplicaciones potenciales no serán conocidas hasta que el sistema esté completamente implementado. Así, por ejemplo, las autoridades ya están desarrollando o usando sistemas que pueden decirles si alguien está fumando en zonas prohibidas o tirando basura a la calle desde un bloque de pisos. Pero los datos recogidos en la fase siguiente —y cómo son utilizados— irán mucho más lejos que esto. La mayoría de los datos serán transferidos a una plataforma en línea, llamada *Virtual Singapore*, que dará al gobierno una visión sin precedentes de cómo funciona el país en tiempo real, permitiéndole predecir, por ejemplo, cómo podrían propagarse enfermedades contagiosas o cómo podría reaccionar una multitud en caso de explosión en un centro comercial. El gobierno también planea compartir los datos, en algunos casos, con el sector privado».

El éxito de esta gran oferta de servicios y la fantasmagoría de su ineludibilidad se explican con una sucia dialéctica de *double bind* que podemos llamar

«círculo institucional»: existen instituciones porque las necesitamos, necesitamos instituciones porque estas existen. Servicios de medicina, servicios de electricidad, servicios de escolaridad, servicios de transporte, incluso servicios de amor, son algunas de las muchas instancias de separación de nuestra vida en esferas autónomas y santificadas más allá de nuestro control, garantes de la continuación al infinito de la productividad económica metropolitana. La doble pinza que entrelaza este dispositivo es afirmada y reforzada tanto por el izquierdista nostálgico del Estado benefactor que reivindica la «educación gratuita para todos», como por el derechista que defiende la existencia de una Administración fuerte porque, sin sus instituciones, «esta sociedad no podría —¡ay!— seguir funcionando». El ciudadano metropolitano es así el producto de una incorporación inmunodeficiente de los flujos y los ritmos de la economía, de los que depende como si de su propia respiración se tratara. Es un ser siempre ya dislocado de su situación, que despliega su «jornada social» en función del *tempo* del capital, desde la casa hasta la escuela o el trabajo, para regresar sucesivamente a descansar a su habitación, consumiendo y divirtiéndose «libremente» el fin de semana o cada frágil momento en que esto se torne posible. Para constatar este desastre afectivo solo hay

que dirigir la atención a cualquier fiesta metropolitana, en las que no solo se oye esa mala música que expresa el odio occidental a la sensibilidad, sino que se prosigue por otros medios la misma alienación del resto de la semana, justamente aquella de la que se intentaba escapar. Una fiesta que devenga «peligrosa» es una fiesta que para el poder será preciso controlar, a fin de deshacerse de su potencialidad de contagio, de su capacidad de hacer presente una brecha de *salida definitiva*, no temporal, del mando capitalista que hace de nosotros unos drogadictos de la producción.

Metrópoli es también *reclusorio total a cielo abierto*. Conocemos ya el argumento: sea cual sea la película, en el género postapocalíptico llama siempre la atención la estupidez de los cientos, miles o millones de supervivientes (la supervivencia se ha vuelto la condición normal del tipo metropolitano de individuo) que buscan salvarse en el lugar mismo (rascacielos, supermercados, alcantarillas) en el que aconteció la catástrofe (un terremoto, una invasión de zombis o la propagación de un virus mortal). En realidad, la dependencia de este orden de cosas y la ausencia de salida en el horizonte que todas estas películas plasman pueden entenderse como una propedéutica de resiliencia ciudadana con miras a recomponer la unidad de fachada metropolitana ante cualquier forma posible de catástrofe, entre

las cuales se incluye un levantamiento popular. En este sentido, la película que mejor metaforiza la condición común de guerra civil de todos y cada uno bajo la metrópoli es *Titanic*, donde no importa cuánto se esfuerce uno por mantenerse en la cúspide de la jerarquía social mientras el buque se hunde: finalmente se hundirá. Por su parte, *Mi cena con André*, esa gran oda al teatro de Grotowski, señalaba en 1981 este síndrome de Estocolmo que los individuos metropolitanos se autoinfligen: «¿A que conoce usted a muchos neoyorquinos que no dejan de hablar de que quieren irse de esta ciudad, pero jamás lo hacen? ¿Por qué cree que no se van? Creo que Nueva York es el nuevo modelo del campo de concentración, donde el campo ha sido construido por los propios reclusos, los reclusos son los guardias y están muy orgullosos de lo que han construido. Han construido su propia cárcel. De este modo, viven en un estado de esquizofrenia en el que ellos son al mismo tiempo guardias y prisioneros. El resultado es que ya no tienen —tras haber sido lobotomizados— la capacidad de abandonar la cárcel que ellos han fabricado, ni siquiera la ven como una cárcel».

La genealogía de cualquiera de los dispositivos de control que proliferan y se instalan en cada rincón bajo la metrópoli trae a la luz la crudeza de estrategia policial, colonial, contrainsurreccional que contienen

desde su nacimiento. Podemos tomar algunos de ellos al azar para rastrear cómo fueron concebidos originalmente, unas veces para ejercerse sobre delincuentes reincidentes (registro de huellas dactilares), u otras para operar «24/7» en la vigilancia interna de las cárceles (circuito cerrado de televisión). *Las tecnologías de gobierno que terminan por implantarse son siempre el resultado de una importación-exportación constante y meditada de aquellas técnicas que se han mostrado más eficaces para extraer el máximo beneficio esperado de unas poblaciones, buscando asimismo en esta selección su perfeccionamiento científico ulterior.* Así, el estado de emergencia vigente en Francia desde el 21 de noviembre de 2015 es incomprensible sin su formulación contrainsurgente de 1955, en plena guerra de liberación argelina, del mismo modo que los campos de concentración del nazismo no son una biopolítica que pueda entenderse sin tener en cuenta su aplicación previa por parte del Estado español, para abortar la independencia cubana, a finales del siglo XIX. De combatir casos excepcionales en lugares bien delimitados por la ciencia policial o militar han pasado a aplicarse hoy de modo normal como políticas gubernamentales de control de poblaciones: la adscripción a un carné de identidad o el asedio de las cámaras en el supermercado son situaciones ya *incorporadas* a la cotidianidad de cualquiera.

Pensemos en este sentido en el actual proceso de normalización de la tecnología de los drones, que discreta y progresivamente son introducidos por la policía metropolitana como tecnología ordinaria de control, lo que le permite sustituir cien de sus unidades humanas por uno solo de ellos. La genealogía del dron nos conduce no a ecológicas agencias tipo Amazon, repletas de inventiva y buenas intenciones dirigidas al «bienestar» del género humano, sino a búnkeres militarizados de contrainsurgencia en zonas de guerra como Palestina, Kosovo o Afganistán. La amplificación en curso de su instrumentalización civil se explica por sus particulares beneficios: gran amplitud de visión, cero riesgos para quien lo emplea. «Cuando el artefacto teledirigido se convierte en máquina de guerra, es el enemigo el que es tratado como un material peligroso. Se lo elimina desde lejos, viéndolo morir en una pantalla desde el cómodo caparazón de una *safe zone* climatizada. La guerra asimétrica se radicaliza para volverse unilateral. Pues si bien es cierto que aún hay muertos en ella, estos se producen *solamente en un lado*» (Chamayou, *Teoría del dron*). Una vez objetivado por él, todo cuerpo se ve despojado de sus potenciales políticos: un sentimiento de inseguridad y de exposición sin sombras neutraliza toda su aptitud autónoma de actuar. Por otro lado, es la «población civil» en su conjunto la que

se observa a sí misma calculando escrupulosamente cada uno de sus gestos para no provocar la atención de la «mirada que no pestañea», lo cual acarrea una tendencia a constituirse en soplón. Un dron produce, por tanto, individuos neutralizados y masas autovigilantes.

Haciendo coincidir procedimientos totalizantes e individualizantes, la proliferación y el endurecimiento de los dispositivos de control operan funciones de normalización antes que meramente punitivas, producen y modulan un *medio* completamente reticulado, organizado, gobernado, conducido de la manera «correcta» y sin imprevistos, que tiende a hacer coincidir los comportamientos de la esquizofrenia metropolitana con el libre tránsito. Llama poderosamente la atención que bajo la metrópoli como cristalización de la sociedad de control una cantidad tan abrumadora de flujos de turistas y mercancías implique tan poco de *movimiento*. Las infraestructuras de la metrópoli, diseñadas como sistema de circulación de mercancías y poblaciones (pleonasmo intencionado: *una población es ella misma una mercancía*), con su perenne previsibilidad y su programación milimétrica, conducen así a una multiplicación de no-lugares donde *nada acontece*. El sedentarismo que abrió paso al establecimiento de las ciudades pierde su *topos* bajo la metrópoli, pero para identificarse con la abstracción difusa y unitaria de la mercancía.

Nunca antes observamos tantos tránsitos recorriendo la totalidad de este mundo sin que surjan fugas, devenires y procesos de singularización. El turista metropolitano parte de lo mismo para llegar a lo mismo, no solo espacial sino temporalmente, con una vida de contemplación de arquitecturas que fijan su pasado, su presente y su futuro. El difunto y llorado «espacio público» no es hoy más que un cronograma de control de movimientos y de asignación de rutas, que no «nos limitan», sino que promueven una libre elección que ya ha sido de antemano dispuesta: «Un control no es una disciplina. [En una autopista] no encierras a la gente, pero al hacer autopistas multiplicas los medios de control. No digo que esa sea la única finalidad de la autopista, pero la gente puede dar vueltas sin parar sin estar encerrada en absoluto, y al mismo tiempo estar perfectamente controlada. Ese es nuestro porvenir» (Deleuze, «¿Qué es el acto de creación?»). Es por eso que todo acto de libertad es considerado tendencialmente por el gobierno como un acto de terrorismo, porque la libertad sale siempre de sí para resonar y multiplicarse, y lo que sale de sí es un menoscabo de la «propiedad privada», el «espacio público» y el «individuo libre». La multiplicación de medios de control coincide así con una *guerra psicológica* que persuade a las poblaciones —no mediante la violencia, sino a través del miedo a la

violencia— para que acepten y exijan mayores despliegues de *seguridad*: el encanto de los controles radica en que, a diferencia de las disciplinas, tienen la virtud de ser democráticos. Esta guerra convierte en sinónimos la invisibilidad y el miedo: «Si no eres "público" es que escondes algo». La instalación de cámaras y el éxito de las campañas de seguridad derrotan semióticamente cualquier inclinación a un poco de invisibilidad: culto a la tiranía de la transparencia absoluta.

En un orden que no reconoce afuera alguno, el enemigo ahora solo puede ser *interno*, lo cual exige un control generalizado y sin precedentes de todos aquellos lugares del *continuum* metropolitano que representan potencialmente una desestabilización, una falla, un Ingobernable, es decir: *todos los lugares*. De este modo, las sociedades de control ofrecen el mayor caldo de cultivo histórico para la paranoia, y las teorías de la conspiración se convierten en el estado psicológico ordinario de la ciudadanía: todo el mundo tiene el mal presentimiento de que *cualquiera* puede ser el enemigo. Bajo la metrópoli, la cárcel ha salido de los cuatro muros de la cárcel y se confunde con el resto del tejido metropolitano en una acumulación de dispositivos de control de los flujos y las circulaciones: «Hoy en día —dice Agamben en una entrevista—, la excepción y la despolitización han penetrado en todas

partes. ¿El espacio videovigilado de las ciudades contemporáneas es público o privado, interior o exterior? Se despliegan nuevos espacios: el modelo israelí en los territorios ocupados, compuesto por todas esas barreras que excluyen a los palestinos, fue llevado a Dubái para crear islotes turísticos absolutos, hipersegurizados». Metrópoli es así *dispositivo total* o conjunto total de dispositivos. La pesadilla de Guattari, ciudades en las que cada uno cuenta con un registro personificado que determina la licitud o la ilicitud de sus movimientos y que abre o cierra barreras para su circulación por oficinas, centros comerciales o barrios especiales de la metrópoli, se vuelve cada día más real: el *checkpoint* o el retén, tal es el paradigma por excelencia de la sociedad de control.

La impronta generalizada de tecnologías y de dispositivos seguritarios sobre la población hace de cada ciudadano, bajo la metrópoli, un terrorista potencial. Un atentado separatista, un robo en el supermercado, un bloqueo de autopista, *la insurrección, equiparada por el gobierno con el terrorismo,* son casos que una vez registrados abren el paso, de un control virtual permanente, a su forma más nuda y frontal, momento de aparición de la «mano visible» del capital que garantiza «la tranquilidad, la seguridad y el orden» en sus infraestructuras de poder. Son momentos que traen a

la luz la evidencia de la guerra civil mundial en curso, con su generalización de paradigmas militares reintroducidos como modos normales de gobierno en la cotidianidad civil, y que erosionan de paso todas las distinciones clásicas que definían en otro tiempo los conflictos bélicos (público/privado, exterior/interior, criminal/enemigo, militar/civil...), que se tornan cada vez más indiscernibles.

Miseria del alternativismo, construcción positiva de una potencia

Para mí, el gran momento de potencia no es cuando somos más en denunciar las relaciones de poder, sino cuando somos capaces de arrancarnos de su alcance.

Una amiga

Hasta aquí hemos intentando desenredar y hacer aparecer los agenciamientos metropolitanos, para expelerlos, desbaratarlos, cortocircuitarlos. *Para nosotros es crucial tomar dos golpes de ventaja a la catástrofe metropolitana.* Decimos bien, «de ventaja», porque consideramos que la mayoría de propuestas «primitivistas» de reacción antimetropolitana son momentos pertinentes pero insuficientes para deshacer y deshacerse de la metrópoli, en la medida en que siguen, a su

pesar, sin liberar sus vestigios políticos («el campo», «la anarquía», «el proletariado», etcétera) de la forma que les confirieron los poderes gubernamentales: *siguen siendo modernos*, prisioneros de una filosofía de la Historia. Hace dos siglos, cualquier revolucionario sabía que «la abolición de la antítesis entre la ciudad y el campo es una de las primeras condiciones para la comunidad» (Marx y Engels, *La ideología alemana*). Esta dialéctica ha sido sobradamente superada en los tiempos de la metrópoli, cuando esta ha hecho colisionar el campo y la ciudad, pero, al contrario de lo que se esperaba, ha traído consigo un incremento de las alienaciones y una multiplicación de los dispositivos que se interponen entre cada uno de nosotros.

Cuando nosotros hablamos de «salir de la metrópoli», se equivocan quienes oyen automáticamente un llamado a «irse al campo», porque nunca bastará con alistarse en este u otro de los polos de un dispositivo para deshacerse de él, menos aún con invertirlos. Lo que se suele llamar «el campo» (para referirse a un espacio de actividades elementales que bastan para vivir bien) no conduce a ninguna salida mientras no se desactiven las funciones que le han sido asignadas históricamente por las economías del poder. Tendremos que situarnos más bien sobre otro plano de fenomenalidad, distinto a aquel que nos han legado dos miserables si-

glos de historiografía imperial, que nos ha inculcado, con mil pseudoarcaísmos, que geografías y calendarios distintos a los hegemónicos solo pueden ser concebidos como rezagos «premodernos», y que la metrópoli no es sino la culminación del camino racional de «la Humanidad», la consumación definitiva de su plan transhistórico. En el momento en que hayamos sido capaces de destituir dentro de los mundos que construimos este último plano —sobre el cual el mero hecho de cultivar autónomamente reenvía abyectamente a algo así como lo «neorrural» o lo «preindustrial»— habremos alcanzado una de nuestras más grandes victorias: «Una forma social nueva no se funda en la antigua; son escasas las civilizaciones superpuestas. La burguesía pudo triunfar porque libró la batalla en su terreno, en las ciudades. Esto es tanto más válido para el comunismo, que ni es una nueva sociedad desnuda ni un nuevo modo de producción. Hoy no es en las ciudades ni en los campos donde la humanidad puede librar el combate contra el capital, sino *fuera de ambos*; de ahí la necesidad de que aparezcan formas comunistas que serán las verdaderas antagonistas del capital, puntos de concentración de las fuerzas revolucionarias» (Camatte, «Contra la domesticación»).

En la descalificación moderna de las «sociedades sin Estado» —o «sin Historia»—, Clastres identificó

un mecanismo *político* típico para repudiar la existencia de todas aquellas agrupaciones que rechazan la institución de poderes separados, las relaciones de mando y obediencia, columna vertebral de todo sistema basado en la producción infinita e infernal de valor. De acuerdo con sus investigaciones, más que atrasadas con respecto a la formación de un Estado por lo que sería un «escasísimo desarrollo de sus fuerzas productivas», estas sociedades contarían con una *ventaja*: son sociedades sin Estado por exceso y no por defecto, pues conjuran permanentemente y por adelantado la emergencia de todo aquello que podría venir a poner fin a su *sabbath* anárquico. Los «primitivos», los piratas, los brujos, los apaches, los chamanes, los bandoleros y otros ingobernables rebeldes practican a su modo formas heteróclitas de habitar que se dan siempre en situación: unas veces en *este* desierto, otras en *este* bosque o en *esta* selva, siempre en lugares repletos de hecceidades que son experimentadas en el *hic et nunc* de tal o cual habitar, pero nunca en tal cosa como «el campo», apéndice abstracto y subalterno de una determinada economía de producción y por lo tanto constreñida por el modo de digestión de esta: «La distinción campo/ciudad —observaba Clastres en una entrevista— aparece con y después de la aparición del Estado, porque el Estado, o la figura del déspota, se

fija de inmediato en un centro [...]. Ciudad/campo solo los hay cuando existe el Estado, cuando existe el jefe, y su residencia, su capital, sus depósitos, sus cuarteles, sus templos». La ventaja de la que nosotros hablamos yace así fuera de este dispositivo, en una *salida* que no se ubica ni «antes» ni «después» de la metrópoli, del campo o de la ciudad, tratándose de mundos completamente heterogéneos, inconmensurables, éticamente incompatibles.

Hay que dejar claro que la elaboración de una política heterogénea al orden capitalista no quiere decir propugnar «lo novedoso» ni «lo alternativo», categorías inteligibles solo con respecto a un *arché* que comanda y gobierna un sistema de legibilidades que arroja lo Otro a lo Mismo. *Alter*, se olvida a menudo, no quiere decir «otro», sino «segundo», lo que viene después de un Primero. La «*re*-sistencia» o el «*contra*-poder» son, pues, manifestaciones de una política reactiva, y resultan inservibles para pensar una salida real de los términos a los cuales se oponen. No es casual que siempre terminen calcándolos, volviendo la alternativa tanto más amarga y decepcionante: «Imaginar otro sistema equivale a aumentar nuestra integración en el sistema presente [...]. Si lo que quieres es remplazar una institución oficial por otra institución que cumple con las mismas funciones —mejor y de

manera distinta—, entonces ya estás absorbido por la estructura dominante» (Foucault, «Más allá del bien y del mal»). Una potencia, en cambio, es índice de sí misma, permanece siempre autónoma con respecto a cualquier forma de poder, no lo tiene como una norma para ser: «No necesitamos el permiso de los gobiernos para existir», afirma Dorein, portavoz de los cayuga, pueblo enfrentado al Estado canadiense y sus patrones transnacionales, que impulsan en sus tierras complejos residenciales de lujo y nuevas infraestructuras de explotación de recursos. Como no deja de mostrarnos la literatura de Kafka, se trata siempre de componer un tipo de actuar político que permanezca autónomo y heterogéneo luchando cuerpo a cuerpo con la ley sin jamás cederle terreno, al mismo tiempo que persevera en la búsqueda de una salida fuera de sus arquitecturas categoriales.

Para vencer toda fuerza centrífuga de dispersión, la administración imperial se ha vuelto inseparable del paradigma de la metrópoli, porque esta es la configuración o el sistema más eficaz para una gobernanza constante y uniforme de las diferencias, diferencias *con respecto* a la norma, diferencias *reivindicadas*, es decir, inscritas en el sistema de reconocimiento imperial. La metrópoli permite aplicar localmente una sola y misma política global, convirtiendo cada lugar en

provincia del Imperio, en nodo de la «Red» mundial que adhiere las formas-de-vida a una conformidad ética con el orden económico: «Aquí ya no tenemos que vérnoslas con una totalización voluntarista *a priori*, sino con una calibración molecular de las subjetividades y los cuerpos» (*Tiqqun 2*, «Introducción a la guerra civil»). El folclor multiculturalista o la sexualidad deconstruida no son desviaciones prohibidas por la norma, sino prácticas compatibles con la configuración imperial del poder en creciente fluidificación gestionaria, su ala progresista o alternativa: prácticas de negación de la metrópoli *desde* la metrópoli, que nacen ya siempre condenadas a muerte. *Toda política de transgresión confluye hoy con la liberalización y la neutralización de las pasiones impulsadas por la producción mundial de subjetividades.* La historia de las relaciones entre terrorismo y antiterrorismo, entre mafias y policías, entre integrismos y separatismos estatales atestiguan que el Imperio nunca ha tenido problema en reconocer las formas de identidad reivindicada; *pero que unas singularidades hagan comunidad sin reivindicar una identidad, que unos humanos co-pertenezcan sin una condición representable de pertenencia, eso es lo que el Imperio no puede tolerar en ningún caso.*

Deleuze y Guattari vieron en la conformación de un nuevo nomadismo la posibilidad de erigir máqui-

nas de guerra que averiaran la administración despótica del capital. Por supuesto, señalaron que tal nomadismo consistía hoy en desplazamientos inmóviles que escapan a sus códigos antes que en la movilidad y la simple agitación. Las tendencias de desterritorialización y reterritorialización permanentes del capital dan prueba de que el movimiento por el movimiento, o estar en diversos espacios y a la vez en ninguno («*Belong anywhere!*», dice cínicamente una campaña de Airbnb), coinciden con el imperativo de ausencia y con las vidas sin forma de la gestión biopolítica de subjetividades. Viajar es una práctica revolucionaria que la mercantilización de la hospitalidad, es decir, el surgimiento de los hoteles y el turismo, nos han arrebatado y neutralizado. Actividades de ocio como el *couchsurfing*, el ecoturismo o el PodShare ofertados a «mochileros», al contrario de ser una alternativa al turismo dominante («*Don't go there, live there*»), reproducen la misma ausencia de mundo de personas que no se vinculan con lo singular y lo vivible de cada territorio, sino que transitan de forma compulsiva de un sitio a otro, aspirando a consumir el mundo entero guiados por un ideal humanista degradado en sucedáneos y eslóganes del tipo «¡Nada te detiene, los límites los pones tú!». Este es sin duda el lema de la metrópoli, que estos individuos portan siempre consigo en sus

mochilas, por más que pretendan huir de ella y de su miseria congénita.

Ir a buscar aventuras por todo el planeta es perseguir mucho cuando los barrios en los que el mochilero vive el resto del año permanecen invisibles, escondidos y sobrevolados. La organización interna de su microcosmos refleja punto por punto el espacio «exterior» del que pretende escapar: cuanto más lo niega lerda e individualmente, más lo reencuentra en sus conductas, hábitos y gestos, surgidos especularmente de una pobreza de mundo, de experiencia y de espíritu. En su obstinación por prescindir de todo lugar y toda forma concreta, pasa por alto que la metrópoli es el no-lugar por excelencia y la incesante disolución de todas las formas. Parece ignorarse que en los presupuestos mismos de todo orden jurídico están ya contenidas sus excepciones, que la desaplicación de una norma es solo otra manera de aplicarla. El abandono del derecho o el dejar de acatar órdenes son poca cosa mientras se permanezca adherido, éticamente conforme, a los poderes constituidos que aún no han sido depuestos: bajo el isomorfismo imperial uno puede ser punk, «pornoterrorista» o doctor en Estudios Subalternos, pero al mismo tiempo anhelar vacaciones, reclamar *copyright* y no robar en el supermercado; es decir, no llevar a cabo ningún acto decidido de secesión. Hoy

más que nunca se atestigua la solidaridad de la Crítica con un régimen de verdad caduco, cuando quienes «critican» actualmente no son más que bufones que dicen verdades que se han vuelto inofensivas, como antaño se injuriaba momentáneamente al rey a fin de hacerlo reír. Se pone así de manifiesto que suspender *una* ley cualquiera no es lo mismo que *destituir* la ley. Así pues, *hacer secesión con el orden global de gobierno* es hoy un gesto de constitución posible de formas-de-vida heterogéneas y polimorfas que vuelven inoperantes las obras de la economía y del derecho. Y es tal vez, también, la única manera de liberar un espacio de su ser-provincia-para-el-Imperio, de que cada uno de los movimientos que acontecen en su seno esté dictado sincrónicamente por el *tempo* global del capital.

Una política sin reacción sabe entonces que luchar coincide íntegramente con perforar, abrir brecha, girar la guerra civil y el estado de excepción a nuestro favor, introducir la separación donde el enemigo pretende reducirnos a una ilusoria unidad pospolítica. Cuando este momento secesionista de salida queda descuidado, el actuar político se coagula en militantismo: los «proyectos de liberación» sustituyen a las *prácticas de libertad*, las únicas en las que se experimenta aquí y ahora una felicidad activa, independiente en su plenitud de aquello que no depende de nosotros, el

reino metropolitano de la separación. La confusión de quienes se dirigen no contra el poder o el orden jurídico en cuanto tal, sino contra una determinada figura histórica suya, permite que sobrevenga siempre una nueva recomposición del mando. Ya en la década de 1970, en una discusión con otros operaístas, Tronti lo formulaba de manera certera: «La clase obrera, sobre la base de la lucha dentro de la relación de producción, puede vencer solo ocasionalmente. Estratégicamente no vence, sigue siendo clase y en todo caso clase dominada». Lo estratégico, para nuestra victoria, radica por tanto en dejar de ofrecerle al poder soberano, desde el primer momento, un punto de apoyo reconfortante, en arrebatarle cualquier posibilidad de que nos inscriba dentro de su dominio a fin de que este se fortalezca en la misma medida en que nosotros perdemos fuerza política. Esto nos reenvía a la cuestión de *la construcción del Partido*, no como organización esclerosada donde las diferencias se anulan para alcanzar una síntesis final, sino como plano de consistencia que agrupa transversalmente la pluralidad de formas-de-vida que se organizan fuera y en contra del capital, «manifestando la heterogeneidad del elemento anárquico y anómico que el Estado moderno no puede abolir, para dejarlo actuar como potencia puramente destituyente» (Agamben, *El uso de los cuerpos*). Secesión y autonomía

son, en este sentido, los operadores políticos de este partisanismo destituyente.

En su administración del estado de cosas presente, el cadáver metropolitano retiene toda explosión de tal elemento, conservando o revolucionando de mil maneras posibles unas condiciones miserables de existencia que destruyen la posibilidad de cualquier encuentro, de cualquier fuga o ruptura: departamentos atomizados de 5 por 5 o jornadas auschwitzianas en el transporte público maquinan sin cesar para impedir toda forma resuelta de secesión. La «tolerancia» del orden presente es así la cosa mejor repartida en este mundo, entre individuos que están siempre ocupados pensando en llevar adelante «su» vida antes que en concentrar sus fuerzas en la construcción común de una autonomía real: «Los hombres, que de pronto se sienten iguales, no han llegado a serlo de hecho y perdurablemente. Vuelven a sus casas separadas, se acuestan en sus propias camas. Conservan su propiedad, no renuncian a su nombre. No repudian a los suyos, no escapan de su familia» (Canetti, *Masa y poder*). En cuanto a los momentos de «solidaridad» militante con alguna lucha —localizada preferiblemente al otro lado del planeta o propia de las minorías que son tenidas por más lejanas—, vemos cómo aquella se reduce a un acercamiento moral, consistente en acciones sim-

bólicas y una denuncia distanciada de «su» situación, sin jamás agregarse y conspirar conjuntamente para entrar materialmente en contacto. Vencer la soledad organizada por la metrópoli coincide así con la elaboración de unas densidades afectivas y unos modos de convivialidad más fuertes que toda las necesidades presupuestas-producidas por el paradigma de gobierno, que hacen de nosotros unos lisiados y nos separan de nuestra propia potencia. Se trata por tanto de procurarse una presencia íntegra a partir de la cual podamos organizarnos para tomar de nuevo en nuestras manos cada uno de los detalles de nuestra existencia, por ínfimos que sean, *porque lo ínfimo es también dominio del poder*. En su conjunto, esto pasa necesariamente por el quiebre de las individualidades y las masas metropolitanas; pasa, pues, por el encuentro con los aliados y la conformación de un nuevo pueblo donde los afectos y los saberes autónomos expulsen de entre nosotros a todo «experto» en gobierno y biopolítica. En otras palabras, la construcción del Partido coincide, por un lado, con la conformación de un «Nosotros» que resuene también cuando alguien dice «yo» y, por el otro, con hacer consistente lo más radical de esta época, para devenir en común una fuerza histórica autónoma que no comparta nada con el capital.

Habitar, es decir, destituir el gobierno

Antes que la teoría, iniciativas de pueblos indígenas como el Congreso Nacional Indígena o las comisiones zapatistas de encuentros internacionales han comenzado a desbaratar los poderes metropolitanos de separación, experimentando y poniéndose en contacto con aquello que Benjamin llamaba la «tradición de los oprimidos». Encuentros que conectan la generalidad de estas luchas con una historia de colonización, con cinco siglos de despojo de tierras y bienes comunales, cinco siglos de dominación, explotación y discriminación. Kiko, guerrero del pueblo taíno, interviene así durante el Encuentro de Pueblos Indígenas de América de 2007 organizado en Vícam, territorio combativo yaqui: «El hombre blanco jamás ha sido confrontado por todos los indígenas juntos. Durante años, cada pueblo se ha enfrentado a él de manera separada, y a pesar de eso, le hemos hecho sufrir daños considerables. Han sido batallas individuales, pero la

verdadera guerra vendrá cuando todos nuestros guerreros se junten de norte a sur, de este a oeste. [...] Nosotros creemos en las profecías de nuestros ancestros, que dicen que el tiempo de purificación está llegando. Creemos que ya es tiempo de que nos alineemos con los huracanes, las inundaciones, las ventiscas, los tornados y los tsunamis. El solo hecho de ser indígenas no nos garantiza una entrada para el próximo mundo, solo los que luchan podrán sobrevivir». La atención que las comunidades indígenas prestan a la tierra y los territorios como constitutivos de sus formas-de-vida aún tiene mucho que enseñar al «utopismo» de los militantes metropolitanos y, más decisivamente, a cualquiera que se proponga orientarse en sentido revolucionario. Es sabido que los pueblos de comuneros indios colocan siempre la tierra en el centro de los cuatro elementos fundamentales de su forma-de-vida comunal, pues, sin ella, los otros (el tequio, la asamblea y la fiesta comunales) no serían posibles: «Del seno de la tierra brotamos, ella nos provee de frutos para nuestro sustento y nos guarda en sus entrañas cuando morimos. [...] La tierra es la que nos comuna, tanto a los *jaa'y* [humano en lengua mixe] como a estos y los demás seres vivos. La sociedad egoísta, privatizante, despótica, autoritaria, monetarista es la que mejor puede hacernos entender la comunalidad, porque se

trata de su contrario» (Floriberto Díaz, «Principios comunitarios y derechos indios»). Cabe pensar que es esta atención a la tierra lo que ha permitido que sus principios comunitarios perduraran hasta la fecha, a pesar de cinco siglos de opresión. Perdurar no en cuanto «conservar», pues sería un error pensar que se trata de comunidades inmutables, que se han mantenido idénticas, al margen del paso del tiempo, como una pieza de museo. La dimensión comunal de estos pueblos no consiste en una naturaleza biológica o culturalmente preconstituida, sino, más sencillamente, en un conjunto de prácticas inmemoriales y singulares a través de las cuales se hace posible la vida propia, autónoma.

«Tierra y libertad» es una intensidad que, ayer como hoy, ha atravesado y seguirá atravesando levantamientos populares en todas partes del mundo. Lo que en ella se juega es el fortalecimiento de ese dominio vernáculo en el que las tierras, los usos, las costumbres, las construcciones, las técnicas, las lenguas, los saberes y los recuerdos conforman un archipiélago autónomo que, situado siempre en las exigencias más propias de las formas-de-vida agregadas en comunidad, no puede ser objeto de intercambio ni adquirido en ningún mercado. La sustitución abstracta de espacios y de tiempos bajo el capitalismo choca así,

en cada una de sus avanzadas, con esos pueblos *situados*, que son descalificados con lamentos en contra de su «resistencia al cambio», en contra de sus formas-de-vida demasiado «fijas»: «Son una horda de *apegados*, se condenan a una vida de *subsistencia*. En su negativa no conseguirán otra cosa que *balcanizarse*, perdurar en el *subdesarrollo*. Exigimos al Estado en turno no pasar por alto esa *ilegítima* autonomía y poner las cosas en orden para la entrada de una democracia tecnológicamente administrada. Y esto por su propio bien, pues representan potencialmente una fuerza *separatista* para su nación». En contacto con estas historias, quienes crecieron en metrópoli se saben hoy desprovistos de un *ethos* de raigambre similar a la de los pueblos indígenas, de toda tradición en la cual estén de inmediato inmersos y que se manifieste ya en los mismos atuendos que visten, en los modos de trato y de reciprocidad más cotidianos o en las armas que empuñan y fabrican. Lo cual nos remite de nuevo a la historia del proceso moderno de disociación entre los humanos proletarizados y sus condiciones de vida, llaga originaria de las sociedades occidentales. Se trata también de la historia del fin de las comunas de la Edad Media europea, cuando las nuevas potencias estatales se propusieron acabar con aquellas ciudades, comarcas y gremios que fueron constituidos, a

veces tras largas y violentas luchas, como zonas libres y autónomas con respecto a los poderes señoriales. Tal destrucción va de la mano de la apropiación de tierras comunales por los terratenientes y los Estados, que alcanzó tal vez su estado actual ya en el siglo XIX, cuando «se perdió, como es lógico, hasta el recuerdo de la conexión que existía entre el agricultor y los bienes comunales» (Marx, *El capital*). La formación de la clase obrera barre desde entonces con todo comportamiento plebeyo, con toda reticencia al trabajo y a ser gobernado, con todo anclaje territorial autónomo.

La política que viene se discierne, por tanto, por la recuperación del nexo fundamental entre habitantes y territorios. En cada sobresalto insurreccional aparece una nueva época histórica, desde el Kurdistán hasta Chiapas, pasando por la formación de una comuna en la plaza de una ciudad o por una tropa de nuevos comuneros en secesión con sus sociedades «avanzadas». En cada uno de estos momentos, el nihilismo metropolitano —especialista en devastar el camino de uno a otro, es decir, la amistad— se ve bruscamente desbordado, cuando se da la espalda a esas tecnologías que organizan insensiblemente nuestras vidas y se actualiza la facultad más elemental y política de todas: el hacer autónomo, *un hacer sin ellos* que coincide íntegramente con la constitución de una forma-de-vida. Se

comprende entonces la función esencial que juega el habitar para volver sobre la tierra, que en su plenitud hace aparecer un más allá de la metrópoli, un más allá en el que cabe perseverar. *Habitar es devenir ingobernable,* es fuerza de vinculación y tejimiento de relaciones autónomas. Es perfeccionamiento de la alegría de contemplarse a sí mismos y la potencia propia de actuar, lo cual quiere decir que fuera de la conexión con este orden de cosas no solo no hay esa penuria económica que los poderes que gobiernan enarbolan para seguir gobernando, esa «guerra de todos contra todos», ese caos que no es más que un reflejo del despotismo imperial, sino la posibilidad de una abundancia de medios compartidos, su puesta en común por personas que han aprendido a vivir-y-luchar juntas: «La furia de la revuelta —dice el camarada Marcello Tarì— no está separada de la inteligencia que construye la posibilidad de vivir de otra manera. La cooperación vivida en el sabotaje de la metrópoli es la misma que es capaz de construir una comuna. Saber levantar una barricada no quiere decir mucho si al mismo tiempo no se sabe cómo vivir detrás de ella». Destituido insurreccionalmente el cadáver metropolitano, no solo no sobreviene ninguna catástrofe, sino que se pone un freno decisivo a la catástrofe que *ya está aquí.*

En este sentido, el mérito de los escritos de Raúl Zibechi radica en que ha sabido rastrear múltiples ocasiones en que *el pueblo aparece*, a expensas de un gobierno que no maniobra sino para triturarlo, hacerlo miserable, contener la revolución. Del modo más provechoso, Zibechi dirige su atención no a los «grandes procesos desde arriba» que se han dado en América Latina y que solo interesan a los catecúmenos de una nueva hegemonía de izquierdas, sino a los barrios o zonas de excepción relegadas sistemáticamente de todo amparo gubernamental, en los que la vida comienza a organizarse en los orificios, en los que la cooperación y la complicidad detonan y las arquitecturas que estaban dispuestas para ahogar a la gente más y más en la desventura son desbordadas, dándose usos impensables de ellas, malográndose así los fines para los que habían sido previstas. Así, por ejemplo, esa comunidad de Chico Mendes, que ha transformado una favela en Río de Janeiro entregada antes al narcotráfico y la violencia en una zona que ha expulsado la ocupación policial y que es capaz de organizar autónomamente las redes de distribución de agua y de electricidad, pero también la educación, la vivienda y la diversión de cerca de 25.000 habitantes, tomando de nuevo en sus manos aquello que la esfera política había monopolizado y separado para institucionalizarlo: «Todos los trabajos

que realizan, desde el deporte hasta las escuelas y los grupos de inversión, o sea, todo lo que es construcción de comunidad, tiene como norte la creación de poder popular. Con una doble vertiente: que sean iniciativas por fuera del mercado y del Estado (no reciben nada de los gobiernos) y que las gestionen los mismos miembros del movimiento de forma colectiva. [...] El trabajo de hormiga de todos los días puede parecer poco, pero saben que no hay otro camino». Entre las ruinas del desastre de la vida metropolitana aparece entonces un *habitar*, una reconquista de presencia sobre el mundo.

Que no hay revuelta metropolitana, sino revuelta contra la metrópoli

Cuando las infraestructuras del poder son desbordadas, se debilita esa aversión —coagulada en edificaciones de metal y hormigón que aspiran a durar para siempre— que la metrópoli tiene a la *contingencia*. Los impactos no programados, la manifestación que «se sale de control» o los cataclismos naturales deponen por igual la turbia continuidad de este espectro de agonía interminable que no extrae su vitalidad sino de aquellos que se abandonan a sus simulacros. Verticalmente detenido, se traza una línea de fuga para una vida que se organiza por sí misma, para una vida que reconoce el cadáver que son *desde ya* todas esas arquitecturas que conglomeran a millones en una participación pasiva en el Gran Sueño. Lo que en esos momentos se pone de manifiesto es que los paisajes arquitectónicos no tienen ninguna existencia superior, que, por el contrario, son pasajeros, materialmente

contingentes; *que lo que fue históricamente construido puede ser políticamente derribado*: «La destrucción de imágenes que representan algo es la destrucción de una jerarquía que ya no se reconoce. Se atacan así las distancias habituales, que están a la vista de todos y rigen por doquier. La expresión de su permanencia era su dureza, han existido desde hace mucho tiempo, desde siempre, según se cree, erguidas e inamovibles; y era imposible aproximarse a ellas con intención hostil. Ahora están caídas y quedaron hechas escombros» (Canetti, *op. cit.*). Dirigir toda catástrofe acontecida hacia un efecto de ruina de la metrópoli, para hacer consistente la ingobernabilidad antes de que el gobierno espectacularice el acontecimiento y se proclame «defensor de la humanidad», esa es la tarea de nuestro Partido: la organización popular tras el huracán Katrina es un bello ejemplo de esta política.

Nada distinto a este desbordamiento popular de los aparatos de gobierno fue lo que ocurrió a raíz del terremoto del 19 de septiembre de 1985 en la Ciudad de México, o, más recientemente, con el nuevo sismo registrado exactamente 32 años después. Entonces, la infamia y el descrédito del gobierno fue para todos patente, no solo en términos negativos, por la incomparecencia de sus servicios de auxilio: lo que en realidad ocurrió fue que, al encontrarse, miles de per-

sonas dejaron de esperar cualquier migaja suya, hasta el punto de que empezar a retirar escombros, atender a los heridos, transportar víveres o reconstruir viviendas fue el resultado, no de una ciudadana y quimérica «solidaridad», sino de una praxis inmediata sin gobierno. Aquella experiencia sigue tan presente en el imaginario histórico de los mexicanos que el terremoto de 2017 ha sido rápidamente asimilado a esas mismas posibilidades por todas las partes en juego. Así, en menos de una hora miles de personas estábamos saliendo a las calles a calibrar los estragos del sismo en esta ciudad, y también en Oaxaca, Morelos, Puebla y otras zonas afectadas, organizando las brigadas y rescatando a personas atrapadas sin necesidad de ningún llamado del gobierno, prácticas en las que vimos prontamente surgir nuevos lenguajes, nuevas formas de acercamiento que suspendían esa desconfianza metropolitana generalizada que nos impide comunicarnos más allá del «¿Me puede dar la hora?». En efecto, una vez más, los aparatos de gobierno estaban siendo manifiestamente superados por miles de personas anónimas sin ninguna adhesión institucional, o que por lo menos la habían dejado atrás por unos días en favor de la conspiración colectiva sin mediación burocrática. Pero entonces, conforme el «efecto Einstürzende Neubauten» se hacía cada vez más visi-

ble, es decir, conforme se hacían manifiestas las corrupciones estatales, partidistas y financieras en todas estas construcciones de cartón post-1985 que ahora han caído cual castillos de naipes, se decretó crimen de lesa gubernamentalidad para todos aquellos que se organizaran por sí mismos: los militares se lanzaron al cercamiento contrainsurreccional de los edificios derrumbados, el circo mediático comenzó a parlotear, los acopios fueron regulados por los poderes institucionales y las donaciones autónomas que ya estaban en camino fueron decomisadas por el gobierno. Solo el curso aún no cerrado de los acontecimientos permitirá dar la victoria a una u otra de las partes.

Cuando nuestro Partido arrebata un espacio a la infecta gestión imperial, no basta con dejarlo tal y como estaba y sobrevolarlo como ya antes se hacía, sino que se trata de tornarlo positiva e irreversiblemente *autónomo*, es decir, destruir toda posibilidad de que las fuerzas policiales lo recuperen, y esto solo se consigue habitándolo, anclándose duraderamente y sin vacíos, con todo un pueblo conformándose en *fuerza anónima ingobernable*: «Cada espacio conquistado al Imperio, al medio hostil, tiene que corresponderse con nuestra capacidad para llenarlo, para configurarlo, para habitarlo. Nada es peor que una victoria con la que no se sabe qué hacer» (*Tiqqun 2*, «Esto no es un programa»). En 2006

el gobierno acabó con la Comuna de Oaxaca a través no solo de la ocupación policial, sino también de programas de embellecimiento urbano allí donde la policía no podía actuar sin rodeos; programas que apenas ocultaban lo que se entendía realmente por «recuperación del espacio público», a saber: la recolonización y la neutralización de los espacios que habían sido puestos en común, su asignación a una esfera mercantil separada de cualquier uso. Ante una situación de ingobernabilidad, en la que las plazas favorecían los encuentros una vez apropiadas por medio del cuidado barrial y del tequio, el gobierno, preocupado porque la revuelta había acarreado «pérdidas millonarias» para la industria turística en Oaxaca, se lanzó a una remodelación completa de la ciudad. Además de la plaga fachadista que era de esperar para las zonas más céntricas y turísticas, fueron también reconfigurados todos los barrios periféricos. Los puntos de encuentro fueron neutralizados con nuevos elementos de mobiliario urbano y distribuciones que dificultaban toda forma de asentamiento, se hizo tierra quemada de cualquier refugio eventual e incluso las plazas más pequeñas fueron valladas o cubiertas de hormigón. El objetivo era que otra insurrección como la de aquel año no pudiera volver a tener lugar en tan bella Capital Cultural del Mundo.

No puede haber habitar *en* la metrópoli, lo inhabitable por excelencia, sino solo *contra* la metrópoli, invariablemente. Cuando dos o más personas se alían y comienzan a conspirar juntas, cuando otras más comienzan a amarse al margen de la axiomática capitalista, cuando un espacio conquista una profundidad y una forma-de-vida, *la metrópoli ya no tiene lugar*, cesa de superponerse a nuestras existencias y a nuestras territorialidades. Considerando que la metrópoli es la negación consumada del habitar, el habitar tiene que comenzar por liberarse de la metrópoli. En este sentido, *todo habitar se da siempre en el afuera.* Y si habitar es entrar en contacto con todas las escalas y detalles de nuestras existencias, también es devenir autónomos en sentido amplio. Leemos en *A nuestros amigos*: «Una perspectiva revolucionaria no se dirige ya a la reorganización institucional de la sociedad, sino a la configuración técnica de los mundos». También: «Para destituir el poder no basta, por tanto, con vencerlo en la calle, con desmantelar sus aparatos, con incendiar sus símbolos. Destituir el poder es privarlo de su fundamento. Esto es precisamente lo que hacen las insurrecciones». Aquí adquiere todo su sentido la expresión *habitar insurreccional*, pues es habitando plenamente como el principio gubernamental queda privado de cualquier asidero sobre nosotros. Para decirlo con una sola fór-

mula: *deponer los poderes que nos gobiernan coincide o tiende a coincidir con un hacer sin ellos, y viceversa.* En la ZAD de Notre-Dame-des-Landes lo dicen así unos compañeros: «Habitamos aquí, y eso no es decir poco. Habitar no es alojarse. Un alojamiento no es finalmente sino una casilla, en la cual la gente es "alojada", por las buenas o por las malas, después de su jornada de trabajo y a la espera de la siguiente. Es una jaula cuyos muros nos son ajenos. Habitar es otra cosa. Es un entrelazamiento de vínculos. Es pertenecer a los lugares en la misma medida en que ellos nos pertenecen. Es no ser indiferente a las cosas que nos rodean, es estar enlazados: a la gente, a los ambientes, a los campos, a los setos, a los bosques, a las casas, a tal planta que yace en el mismo espacio, a tal animal que se suele ver ahí. Es estar anclados y tener posibilidades abiertas en nuestros espacios. Es lo opuesto a sus pesadillas de metrópoli, de las que solo cabe deshacernos».

Que el habitar pueda ser más fuerte que la metrópoli es algo que atestigua cada tentativa de expulsión de habitantes de sus tierras, desde el Viet Cong hasta los zadistas, cuando el uso habitual y el tacto territorial superan con facilidad la tosquedad y la falta de destreza de policías y militares, que no saben recorrer un territorio más que para dominarlo, aplastarlo y desolarlo. En el habitar se juega también una experimen-

tación de los territorios completamente heterogénea a aquella con la que los urbanistas y los gestores metropolitanos fantasean. Habitar un territorio es en primer lugar experimentarnos *territorialmente* a nosotros mismos, es decir, en el interior de un proceso de despersonalización que, como el viento, desborda cualquier designación de confines y abre a mil posibles. Habitar cancela, en cierto sentido, toda cartografía, toda concepción burocrática de la realidad que contraponga el Yo soberano y el conjunto de entes sobre los cuales opera. No hay *management* de lo real, tan solo de su caricatura. El mapa es un listado y una organización de los dispositivos proyectados sobre un territorio a gobernar. Se trata de un lenguaje económico incompatible con el de la revuelta, que es siempre irrupción en el estado de cosas, no solo nuevo reparto de las cartas, sino otro uso de las reglas del juego. ¿Cómo mapear una revuelta? Como acto político es irrepresentable, es *lo* irrepresentable. El mapa nos puede servir en todo caso para *planear* un bloqueo o un sabotaje, pero el bloqueo y el sabotaje mismos, ocurriendo aquí y ahora, atañen menos a una superficie proyectada que a una *interficie experimentada*. Pensemos en este sentido en la experiencia nómada de los espacios, por ejemplo, la del pueblo walpiri en el norte de Australia: diversos antropólogos han representado minuciosa-

mente sus recorridos, pero cientos de trazos no bastan para traducir la experiencia situada que los walpiri tienen de los territorios, que es más bien narrada en cantos y ritmos, no un listado de cosas. Estos cantos y estos ritmos amplifican las relaciones cotidianas que se establecen con los territorios, vinculando cada lugar con una anécdota, con una aventura, con un mito, con una hecceidad. Así, por ejemplo, su vocabulario está compuesto de términos como *ngapa* (lluvia), *waityawarnu* (semillas), *ngarrka* (hombre iniciado), *ngatijim* (papagayo verde), cuyas traducciones son solo aproximadas, porque no encontramos en otros idiomas los afectos que allí tienen lugar. Habitar lo real antes que gobernarlo es ya una forma de subversión de la metrópoli, es generación de un plano de ingobernabilidad, es rechazar el deseo demasiado humano de que *todo* sea canalizable, reducible a una forma de gobierno. En el habitar se esparce la construcción de una nueva geografía en la que las formas-de-vida entran en intimidad con lo más sensible de un territorio, prolongándose, plurificándose, ganando en presencia y no en representación.

Habitar antes que gobernar entraña una ruptura con toda lógica productivista, lógica que refleja la ejecución compulsiva de una praxis separada que reniega lo que está ahí, que aspira a no estar situada

jamás, a no localizarse, a no prestar atención a los fenómenos. En este sentido, la solidaridad de Antonio Negri con el nihilismo anárquico del capital se hace del todo patente cuando define su poder constituyente como «procedimiento absoluto, omnipotente y expansivo, ilimitado y no sometido a fines» o, asimismo, como «lo absoluto de una ausencia, un vacío infinito de posibilidades». Una praxis que parte de la nada, que surge de una voluntad dislocada, es indisociable de la reificación capitalista del mundo. Es muy posible que la autonomía de los objetos surgiera en nuestro mundo a partir de una percepción del dominio de la manufactura de artefactos como cosa totalmente distinta del cultivo y la crianza de plantas y animales, y, más en general, a partir de la consideración de que habría algo así como una esfera de lo artificial totalmente cortada de lo natural. De estar vinculada a agregados compuestos de otros agregados —aquello que Spinoza llamaba la naturaleza—, con la extensión de las relaciones de producción industrial la vida queda subsumida bajo un círculo de cosas que son comprendidas como no naturales y como surgidas exclusivamente del trabajo, la inventiva, la tecnología y el sudor de los humanos. Naturalmente, la objetivación y la subordinación de animales y otros seres bajo los poderes humanos fue expandiéndose con el

curso de los años hasta alcanzar a los propios sujetos objetivadores: la vida humana, tras ser convertida en el objeto principal de las ciencias gubernamentales y de la policía, es hoy en día el capital más preciado que incentivar y promocionar.

Aquí se muestran cruciales las investigaciones de antropólogos como Tim Ingold, quien encuentra que la distinción entre «producir» y «recolectar» que yace en el fondo de este asunto no solo no existía entre agricultores y pastores del pasado, sino que aún hoy los indios achuar o los habitantes del monte Hagen —y en realidad la mayoría de las agrupaciones humanas salvo las occidentales— perciben su fabricación o producción de «cosas», y en general todo hacer, de un modo nada distinto al cultivo, a un «hacer crecer»: «La consideración ortodoxa occidental extiende la idea de *hacer* del dominio de las cosas inanimadas al de los seres animales. Propongo, muy al contrario, que la idea de *cultivar* puede ser extendida en la dirección opuesta: de lo animado a lo inanimado. Es cultivado también todo aquello que llamamos "cosas". En la práctica, durante la manufactura de artefactos se da más que la transcripción mecánica de un diseño o plan, ideado a través de un proceso intelectual de la razón, sobre una sustancia inerte. [...] Lejos de "estampar el sello de su voluntad sobre la Tierra", por utilizar la

frase imperialista de Engels, quienes trabajan la tierra —limpiando campos, removiendo tierra, sembrando, desbrozando, segando, pastoreando sus rebaños y sus piaras o alimentando animales en sus establos— están ayudando a la reproducción de la naturaleza y, por extensión, a la de su propia especie» (Ingold, *The perception of the Environment*). Un paso más en el delirio alucinante de la producción, que la soberbia humana de «crear» sea hegemónica bajo la metrópoli (ya no solo entre artistas, sino también entre genetistas, mercadólogos o filósofos) solo puede atribuirse a una consumada falta de vínculo con un mundo, a una pobreza de situación. Así pues, en el desplazamiento del hacer desde su concepción burocrático-humanista a una de puro acompañamiento en el florecimiento de formas, nosotros llevamos a cabo una reconquista de presencia, una *situalización* que supone la constitución de intimidad y su experiencia entre seres y mundo. Y es en este ser-en-situación donde puede tener lugar finalmente una potencia destituyente, la cual abre un camino más allá de la figura de esta época.

Elementos para una no-arquitectura: la construcción vernacular

¿Hay una medida sobre la tierra?
No hay ninguna.
Hölderlin

Podemos dar un ejemplo concreto de esta habitabilidad, de este acompañamiento de las formas hacia su presencia, a partir de lo que los antropólogos han denominado «arquitecturas vernáculas», y nuestros lectores más sutiles sabrán observar el modo en que agotan los propios modelos de lo que estamos habituados a identificar bajo el nombre de arquitectura, siendo un concepto-límite que la pone radicalmente en crisis. Marginalmente expondremos también una axiomática de estas intuiciones, que constituirían algo que preferimos llamar, a falta de otro nombre, una

«no-arquitectura», la cual nos permite pensar la construcción vernacular al margen de los fundamentos arquitectónicos que canalizan en sus categorías toda forma posible de construcción. Si la construcción vernacular repele mundialmente la avanzada metropolitana como continuación de las fuerzas de un bosque, una selva o un desierto, la no-arquitectura desborda la circulación, quiebra la eficacia infraestructural de la metrópoli. El tonel de Diógenes es en este sentido es un ejemplo perfecto de no-arquitectura.

Retomando los materiales del ambiente para lidiar con el ambiente, en una construcción vernacular (siempre singular, situada e irremplazable) el problema del habitar nunca se resuelve por completo. Si en ella no hay ninguna obra que completar es porque se trata más de un proceso, de un *devenir* reticente a cualquier síntesis final: la individuación de, por ejemplo, una morada, jamás agota todos sus potenciales preindividuales, hallándose inscrita en una evolución constante y variable. «Por consiguiente, la buena forma no es ya la forma estabilizada, fija [...], sino aquella rica de un potencial energético, cargado de transducciones por venir. La buena forma no cesa de hacer pensar, y en este sentido de engendrar individuaciones ulteriores, en el sentido en que ella permite anticipar individuaciones por venir. Así pues, la información llevada

por los movimientos transductores deja de concebirse como la transmisión de un mensaje codificado ya establecido, enviado por un emisor y transmitido a un receptor, sino como la toma de forma [...] que, a partir de un campo trabajado de tensiones preindividuales, por el mismo movimiento en el que la forma se individualiza, informa al sentido noético de eso mismo que aparece topológicamente y de lo cual se desprende. "Rayo de tiempo", "rayo de Mundo", que apunta hacia una preindividualidad del ser, que es su fuente y su origen» (Simondon, *La individuación*). Habitar significa vivir en cuanto que cada trazo, cada gesto, cada uso suscita formas en un espacio singular. Tanto es así que los habitantes vernáculos son siempre al mismo tiempo constructores, y se les ve todo el tiempo reparando, reconstruyendo, ampliando: quien hace uso de una morada vernácula experimenta lo absurdo de delegar las aptitudes más elementales de construcción. Que las construcciones vernáculas tengan que ser constantemente reparadas y reconstruidas no tiene que ver con una «escasez» de recursos duraderos —que muchas veces son más accesibles y baratos en la industria capitalista de la construcción—, sino más bien con una cuestión de gustos y cariños, de preferir coexistir con la morada antes que sobrevivir como ratas por y dentro de ella. Cabe resaltar que a estos

constructores-habitantes no se les suele ver agobiados o exhaustos, por supuesto no tanto como a cualquier Bloom-oficinista metropolitano tras su esquizofrénica jornada.

Sobre las paredes de una de estas moradas estará así escrita una pedagogía propia: enseñan las costumbres, exhiben los materiales y estimulan una disciplina de construcción habitual no profesionalizable. Por consiguiente, una morada vernácula concentra y expresa los usos y costumbres propios de una comunidad: cada una de sus partes corresponde a la temporalidad singular de sus tratos con el mundo, ya sean los ciclos de cosecha o las fiestas que las componen. «El espacio cartesiano, tridimensional, homogéneo, en el que construye el arquitecto, y el espacio vernáculo que hace nacer el arte de habitar, constituyen dos clases diferentes de espacio. Los arquitectos solo pueden construir. Los habitantes vernáculos engendran los axiomas de los espacios en los que hacen su morada» (Illich, «El arte de habitar»). Retomando los materiales más próximos y siendo una región continua de intensidades, una construcción vernácula es una modificación viviente, una prolongación en formas del entorno, no su refrenamiento o dominación: un iglú no es más que la continuación por otros medios del viento glacial, pero vuelto habitable.

Es solo a través de una operación gubernamental como un territorio queda sometido a una *medida* administrativa, operación que consiste en separarlo o vaciarlo de esas propiedades moleculares que especifican su cualidad, su porosidad y su densidad, para después rearticularlo como territorio desnudo que puede ser medible y valorizable, sin los ritornelos de las aves, sin las huellas de las hormigas, sin las cabañas de los habitantes, sin los intercambios y las comparticiones constantes de sensibilidades. Es tras este proceso de despojo, asesinato y expulsión que puede advenir sobre los lugares de este mundo el reino de los proyectos, de las reservas naturales y de los complejos residenciales, concebido en su totalidad como vasta zona gris de ordenamiento, como materia salvaje rica en potencialidades que debe ser gobernada por las formas infraestructurales de la logística imperial. Su producto primero son los espacios homogéneos, que integran en un único tejido metropolitano las viejas diferencias culturales, lingüísticas, religiosas y así sucesivamente. Pensemos en este sentido en la *polite architecture,* un paradigma arquitectónico en expansión que, recuperando los materiales de decoración a la moda en todo el mundo, los reintroduce de manera indiferente a las condiciones del ambiente con los que interactúa su puesta en obra para satisfacer la avidez

de novedades de los hípsteres y otros miembros ponzoñosos de la pequeña burguesía planetaria. Por el contrario, una morada vernácula se inscribe siempre a escala singular: cada una es tan diferente de la otra como diferentes son las lenguas vernáculas entre sí. El habitar vernáculo pone siempre de manifiesto que no existen más que materias formadas y formas materializadas. Un territorio nunca está vacío o dado de antemano, siempre está en conexión con procesos de territorialización que lo configuran permanentemente. Es un espacio en constante cambio, siempre con potenciales que permiten o impiden más o menos el habitar. Hay tantos territorios como formas-de-vida que los habitan: «No existe un bosque en cuanto ambiente objetivamente determinado: existe un bosque-para-la-guardia-forestal, un bosque-para-el-cazador, un bosque-para-el-botánico, un bosque-para-el-caminante, un bosque-para-el-amigo-de-la-naturaleza, un bosque-para-el-carpintero y, en fin, un bosque de cuento en el que se pierde Caperucita Roja» (Agamben, *Lo abierto*).

Es por eso que habitar un territorio pasa por volver *propio* ese mismo territorio, del cual se sabe que es completamente inapropiable: «La cuestión no es ocupar, sino *ser* el territorio» (Comité invisible, *La insurrección que viene*). Los pueblos indígenas que mejor han repelido el avance de la gestión capitalista han si-

do aquellos que más han hecho perdurar sus formas o que más se han fortalecido en formas: formas que se hacen rituales, formas que se hacen autodefensas, formas que se hacen asambleas comunitarias, formas que se hacen cuidado de las semillas y del agua, formas que se hacen fiestas. Es solo con estas formas como se conforman las autonomías, autonomías a su vez siempre propias, que tal vez no tengan nada que ver entre ellas, precisamente porque de lo contrario no serían autonomías. En su conjunto, estas formas que vuelven propio el territorio permiten comprender de otro modo una política de la invisibilidad: ya no tanto en el sentido de ocultarse absolutamente al poder, sino como acceso a un umbral de indistinción en el que devenimos una *forma continua* con el fondo. Aquí yace la clave para comprender el modo en que incluso el nómada habita también uno o varios territorios, pues se confunde hasta tal punto con ellos que alcanza, en sus huellas invisibles y en sus mapeos afectivos, un camuflaje íntegro que le da continuidad con el espacio. Haciendo confluir metaestablemente el movimiento y el devenir, el nómada habita más los territorios que la perennidad estática del ciudadano o la circulación dislocada del turista. Al contrario de lo que pretende la idea dominante, sus desplazamientos no son un abandono incesante del territorio; los retornos que él lleva a

cabo no son de carácter espacial sino rítmico, sabe que puede estar aquí y en cualquier otro lugar, al mismo tiempo y sin entrar en contradicción: cada lugar por él explorado es otro «aquí» apropiado, con cada uno de los lugares teje vínculos más duraderos y densos que los del tiempo vacío y homogéneo de unas «vacaciones». Por su parte, el constructor vernacular vive su morada como una extensión de aquello que ya no podemos seguir llamando «entorno» o «ambiente» sin ceder a la reificación capitalista. La morada vernácula conduce por tanto a un constante *encuentro con el afuera*, del mismo modo en que el habitar, dice Heidegger, no se agota en el hogar, sino que se extiende al puente por el que se pasa o a cualquier otro lugar frecuentado a diario: *la morada es el bosque entero.*

Más que una «cosa», una construcción vernácula es una aliada, una extensión más de la propia forma-de-vida, que entra en relaciones de comunidad o de hostilidad con otras formas-de-vida. En múltiples ocasiones de revuelta hemos podido observar el modo en que barricadas y casas se vuelven indiscernibles; Oaxaca y la ZAD son un ejemplo de ello. Las relaciones de concordancia o de discordancia que mantiene un habitante con el afuera son indisociables de las que agencia y posibilita su hábitat. Una morada vernácula funciona, así pues, como aquello que Deleuze

y Guattari llamaron «máquina célibe». Este tipo de máquina, aunque quieta y ascética, ejerce un cuerpo a cuerpo constante con el entorno, guarda relaciones de exterioridad que corren por su superficie y no alimenta valores interiores-domésticos. Repleto de formas, en el habitar se despliega una presencia en el mundo compartida, completamente heterogénea a las categorías hegemónicas de la espacialidad: «Los tupí-guaraníes presentan esta situación: tribus situadas a miles de kilómetros las unas de las otras, viven de la misma manera, practican los mismos ritos, hablan la misma lengua. Un guaraní de Paraguay se encuentra en terreno perfectamente familiar entre los tupí del Marañón, distantes no obstante 4.000 kilómetros» (Clastres, *La sociedad contra el Estado*). Llevar la tribu siempre con uno y estar juntos más allá de todas las separaciones van de la mano en este arte geográfico llamado habitar.

El habitar como forma de expansión de umbrales de indistinción más allá de las escisiones occidentales entre yo/entorno, cultura/naturaleza, finitud/infinito, uno/múltiple, etcétera, nos encamina también a quebrar la dialéctica entre sujeto/objeto, tal como es perpetuada por la actividad separada occidental que ha perdido todo punto de vista unitario de la realidad. Si es cierto que «lo que distingue al peor arquitecto de la

mejor de las abejas es que el arquitecto yergue la construcción en su mente antes de erguirla en la realidad» (Marx, *El capital*), también es cierto que este modo arquitectónico de proceder conserva la milenaria negación metafísica de lo sensible que, sin poner jamás en juego la propia forma-de-vida, realiza demiúrgicamente *sobre* el mundo planes, programas, ideales. Por el contrario, en el uso encontramos la desactivación de todos los falsos dilemas entre sujeto y objeto, activo y pasivo, forma y materia, teoría y práctica, de toda la cascada de dispositivos que permite la instalación del gobierno y la administración entre los vivientes y las cosas. *Habitante es aquel que hace uso de un territorio.* En el uso, el habitante resulta recíprocamente afectado por cada uno de los efectos de los que participa de manera ya siempre situada, experimenta una potencia compartida en la misma medida en que construye un mundo y desbarata a su paso todo dispositivo jurídico de separación fundado en las hipóstasis de la propiedad, ya sea pública o privada. El habitante, «el pintor, el poeta, el pensador —y, en general, cualquiera que practique una *poiesis* y una actividad— no son los sujetos soberanos de una operación creadora y de una obra; son, más bien, vivientes anónimos que, volviendo en cada ocasión inoperantes las obras del lenguaje, de la visión, de los cuerpos, buscan hacer experiencia

de sí y constituir su vida como forma-de-vida» (Agamben, *El uso de los cuerpos*). De ahí la propensión vital del habitante a «defender el territorio», ya que este es una extensión más de su forma-de-vida, su pliegue más íntimo, su meseta de presencia. Verse despojado de él equivale a una condena a la aniquilación, como atestiguan todas aquellas formas de comunalidad reducidas a ruinas tras los avances del Progreso. «Cuando un territorio de un pueblo, nación, tribu o barrio originario es despojado o destruido —decía Juan Chávez, luchador purépecha— entonces mueren con él los originarios que tienen en él raíz y casa. Y cuando muere un pueblo originario, un mundo se apaga». No es extraño que sin la elaboración de este anclaje material compartido la mayoría de fugas del Imperio acaben siendo un conjunto de huidas sin contacto que se evaporan en el aire, por cansancio, apatía o por el peso de unas necesidades que nunca se dieron el tiempo de erradicar. Toda militancia política que no parta de esta constatación seguirá siendo un conjunto de acciones falsamente juntas, en la medida en que sus «colectivos» están siempre conformados por *individuos*, que no comparten nada y que siguen separados por los muros sin ventanas de la existencia metropolitana.

Axiomas para una no-arquitectura

Axioma del juego. Si para la arquitectura y el urbanismo la eficacia —conexión económica de flujos con miras al mayor crecimiento posible del capital— es central, *el juego es el componente principal de las formas de habitar*. Por ejemplo, para recorrer un laberinto se requiere habilidad, astucia, destreza, en resumen: *técnica*. El laberinto solo puede jugarse: fuerza la existencia de un tiempo no-productivo que requiere de soltura y tacto para habitar y trasladarse. Del mismo modo, la morada vernácula materializa un conjunto de prácticas que, al no estar profesionalizadas, se componen como juegos de construcción, y estos requieren la misma atención que las trampas de un laberinto. Al igual que en un laberinto, una morada vernácula no se conoce de antemano, sino que se construye a medida que se recorre.

Axioma del encuentro. *En un espacio heterogéneo, todo lo que sucede, sucede por un azar*; y aquí azar no significa que las cosas sucedan fuera de un orden determinado, sino que este orden no puede ser reducido a una programación. Sucede en un espacio sin medida y sucede en un tiempo incalculable. Sucede fuera del rigor infraestructural de la metrópoli. Sucede en el rigor de distancias que se experimentan en pasos, no en números. Ningún sociólogo ni urbanista puede dar cuenta de las condiciones necesarias para una intimidad vernacular con un espacio heterogéneo.

Un encuentro es por definición un evento inesperado, no programado: quien ha comenzado a caminar es quien ya no espera nada. Los encuentros pueden o no darse dentro de una concatenación infinita de acontecimientos, porque el acontecimiento del encuentro es felizmente indiferente de la secuencia misma de los acontecimientos. Cuando sucede un encuentro, dejamos atrás toda la mala conciencia metropolitana que busca colmar insatisfacciones con acumulaciones de «sucesos». Cuando dos o más se encuentran sobre la marcha, su experiencia del espacio se torna plena. En el encuentro dejamos de estar solos en la metrópoli.

Axioma de la imitación. *El camuflaje de una morada vernácula en su «medio» no es sino otra modalidad de una forma-de-vida.* Un modo suyo de hacerse aparecer bajo la forma del anonimato y de la indistinción. En este sentido, los partisanos de las guerrillas antifascistas en Europa eran llamados «maquis», no solo porque «se echaban al monte» sino *porque ellos mismos devenían monte.* El laberinto imita la composición intransitable del medio natural, lo intransitable de la selva, de la montaña. Pero al mismo tiempo muestra que hay maneras de «hacer camino» habituándose al espacio. Muestra que la continuidad con el medio se compone de hábitos y no de un dominio sobre el espacio. La morada vernácula es ella misma un hábito.

Una vez más: hacia una Intercomunal

Nosotros afirmamos que el mundo es hoy una colección difusa de comunidades. Una comunidad es diferente de una nación. [...] La crisis del intercomunalismo reaccionario del Imperio provoca inevitablemente el concepto de «intercomunalismo revolucionario».

Huey P. Newton

La «defensa del territorio» se diluye paralelamente en ideología cuando pierde de vista lo esencial: la autodeterminación territorial. Más recientemente, esto se ha denominado *comuna*, como agregación de humanos y no-humanos que cubren en común cada una de las dimensiones de sus existencias. Para perseverar en el ser, toda comuna se inscribe en una confederación de comunas, una «Intercomunal» dotada de sus pro-

pias circulaciones y comunicaciones de encuentros, hospitalidades, afectos, planes y «recursos» —que son ante todo *fuerzas*—, incrementando conjuntamente su potencia más allá de sí mismas y de cualquier frágil supervivencia. Porque habitar en secesión con el orden global se parece poco al aislamiento, a la constitución de un nicho de confort espacial que se quiere al margen de la catástrofe planetaria. *Es, por el contrario, ofensiva afirmativa, formación y multiplicación de «situaciones» vernáculas que desbordan y socavan las grandes totalidades de la gestión imperial.* Un amigo de Cataluña nos invita así a propósito de la conformación, no ya de una Internacional, sino de una Intercomunal: «Un territorio ha sido ganado, unas comunas han sido construidas, unas comunidades han echado raíces y una gran cantidad de amistades ha florecido en luchas libradas, tierras defendidas, casas construidas, proyectos fundados, camaradas perdidos, niños nacidos, con recursos, saberes y habilidades combinados. A través de nuestros esfuerzos hemos llegado al punto en que podemos, con toda seriedad, plantear la pregunta de cómo nos relacionaremos unos con otros, a través de territorios de amplio alcance, en diversos contextos, cada uno con fuerzas, intereses, obstáculos y oportunidades distintos. Comenzar a imaginar una geografía y una historia más amplias en las que cada región quepa

de acuerdo con sus propias razones para existir puede comenzar a revelar intereses compartidos y oportunidades futuras para la coordinación, la conspiración y la iniciativa colectiva». Estas zonas de autonomía definitiva, estos agujeros negros ilegibles para el poder, *esta constelación de mundos sustraídos a las relaciones mercantiles y al nihilismo metropolitano,* suponen ya por su sola existencia una quiebra de la figura del mundo administrado que se pretende instaurar para los siglos venideros. El tejimiento de vínculos comunales de juramento y de cooperación mutuos y la autodeterminación no de necesidades sino de *deseos, inclinaciones y gustos,* eclipsan en su expansión y fortalecimiento las tristes pasiones del individuo aislado metropolitano y la existencia isomorfa de la población estadística unidimensional: la comuna es lo que viene en el momento en que una miríada de formas-de-vida se agregan material, espiritual y guerreramente en un «Nosotros» y comienzan así a hacer juntas.

Diremos así que, cuando los pobladores de un barrio en lo inhóspito de una ciudad o de un pueblo abandonado por el Desarrollo deciden tomarlos de nuevo en sus manos y expulsar a «sus» gobernantes, lo que se manifiesta no es ni una autogestión de un mundo exactamente igual al que los poderes han dejado atrás por un descuido ni un regreso a una situación originaria y

más auténtica, sino, más sencillamente, la agregación al fin de formas-de-vida íntegras que actúan en una autonomía absoluta, es decir, sin relaciones de gobierno. Se entiende así por qué hay que añadir una glosa táctica a la enunciación de los pro-zapatistas: «Cambiar el mundo sin tomar el poder», sí, *pero constituyendo una potencia*. Es constituyendo una potencia como podemos ir más allá del estadio meramente antiautoritario, infértil, en el que se encuentra anquilosada la esfera de la política clásica. En este mismo sentido mejor estratega que cualquier trotskista, Kafka decía: «En un mundo de mentira, para echar a la mentira del mundo no basta con su opuesto: hace falta un mundo de verdad». No basta con desmentir o denunciar las mentiras de este mundo, para todos obscenas y evidentes: es preciso construir otros mundos que lo excedan asimétrica y heterogéneamente hasta sepultarlo. «Cada comunidad particular, en su lucha contra la universalidad vacía de la mercancía, se reconoce poco a poco como particular y se eleva a la consciencia de su particularidad, es decir que capta su reflejo y se mediatiza a través de lo universal. Se inscribe en la generalidad concreta del Espíritu, cuya progresión a través de las figuras celebra el banquete en el que todas las irreductibilidades están embriagadas. Fragmento tras fragmento, la reapropiación de lo Común se prosigue» (*Tiqqun 1*, «Tesis sobre el Partido Imaginario»).

Índice

Telurismo o metropolización 7

Para una genealogía de la metrópoli 25

Metamorfosis del trascendentalismo metropolitano 35

«Si esto es un hombre» 49

Miseria del alternativismo, construcción positiva de una potencia 69

Habitar, es decir, destituir el gobierno 83

Que no hay revuelta metropolitana, sino revuelta contra la metrópoli 91

Elementos para una no-arquitectura: la construcción vernacular 103

Axiomas para una no-arquitectura 114

Una vez más: hacia una Intercomunal 117

Otros títulos publicados

COMITÉ INVISIBLE

A nuestros amigos

SEGUNDA EDICIÓN | ISBN: 978-84-15862-30-7 | 2015
| 264 págs. | 12 x 17 cm

A los que sienten que el final de una civilización no es el fin del mundo;

A los que ven la insurrección, sobre todo, como una brecha dentro del reino organizado de la necedad, la mentira y la confusión;

A los que adivinan, detrás de la espesa niebla de «la crisis», un teatro de operaciones, maniobras y estrategias —y por tanto la posibilidad de un contraataque—;

A los que asestan golpes;

A los que acechan el momento propicio;

A los que buscan cómplices;

A los que desertan;

A los que aguantan con firmeza;

A los que se organizan;

A los que quieren construir una fuerza revolucionaria, es decir: revolucionaria porque es sensible;

Esta modesta contribución a la inteligencia de este tiempo.

COMITÉ INVISIBLE

Ahora

ISBN: 978-84-15862-91-8 | 2017 | 176 págs. | 12 x 17 cm

No esperar más.
No mantener ninguna esperanza.
No dejarse ya distraer, confundir.
Irrumpir.
Mandar la mentira contra las cuerdas.
Creer en lo que sentimos.
Actuar en consecuencia.
Forzar la puerta del presente.
Probar. Fracasar. Probar de nuevo. Fracasar mejor.
Obstinarse. Atacar. Construir.
Tal vez vencer.
En cualquier caso, sobreponerse.
Seguir nuestro camino.
Vivir, pues.
Ahora.

Luis Andrés Bredlow

Ensayos de herejía

ISBN: 978-84-15862-39-0 | 2015 | 180 págs. | 12 x 17 cm

Diez intentonas de blasfemar contra los sucesores de Dios en nuestro mundo: el Estado y el Dinero, el Trabajo y el Mercado, el Progreso y el Futuro, por la vía más bien indirecta del ataque a algunas de sus manifestaciones más inmediatamente palpables y fastidiosas: la barbarie urbanística; la manía de reformarlo y reestructurarlo todo permanentemente; la sustitución del aire por el sucedáneo químico; la confusión de los servicios públicos con las impertinencias personalizadas de las burocracias estatales; la plaga del turismo (que es lo contrario del viaje); la condena de los estudios a convertirse en un como simulacro de trabajo fabril; los tráficos de sustancias mortíferas y el negocio montado sobre su prohibición; el culto demencial de la alta velocidad; la superstición de la mayoría que hoy se llama democracia; la asimilación de las tradiciones populares vivas por el espectáculo de las identidades culturales.

La sensación de vivir en un campo de concentración planetario tiene su máxima realidad en la *metrópoli*. Ante una devastación total de las formas-de-vida, el eco que no deja de resonar en nuestro interior es: *¿a dónde huir?* Habitar plenamente, arrancar territorios a la gestión mundial capitalista, construir comunas son los gestos revolucionarios de quien ha dejado de *esperar*, de quien no cree en las «soluciones» del urbanismo y otras ciencias de gobierno, porque sabe que la *generación de mundos* no es un problema, sino una necesidad vital que se asume o se delega al opresor. Constituirnos en *fuerza histórica autónoma* va de la mano de la destitución del estado de cosas presente, y viceversa.

Pepitas (183) · Ensayo, 72

ISBN: 978-84-15862-63-5

9 788415 862635

IBIC: JPWJ · PS · JPA · HBTV · AMV · 1KLCM

PVP: 10 €

[pepitas ed.]

Una editorial con menos proyección que un cinexín